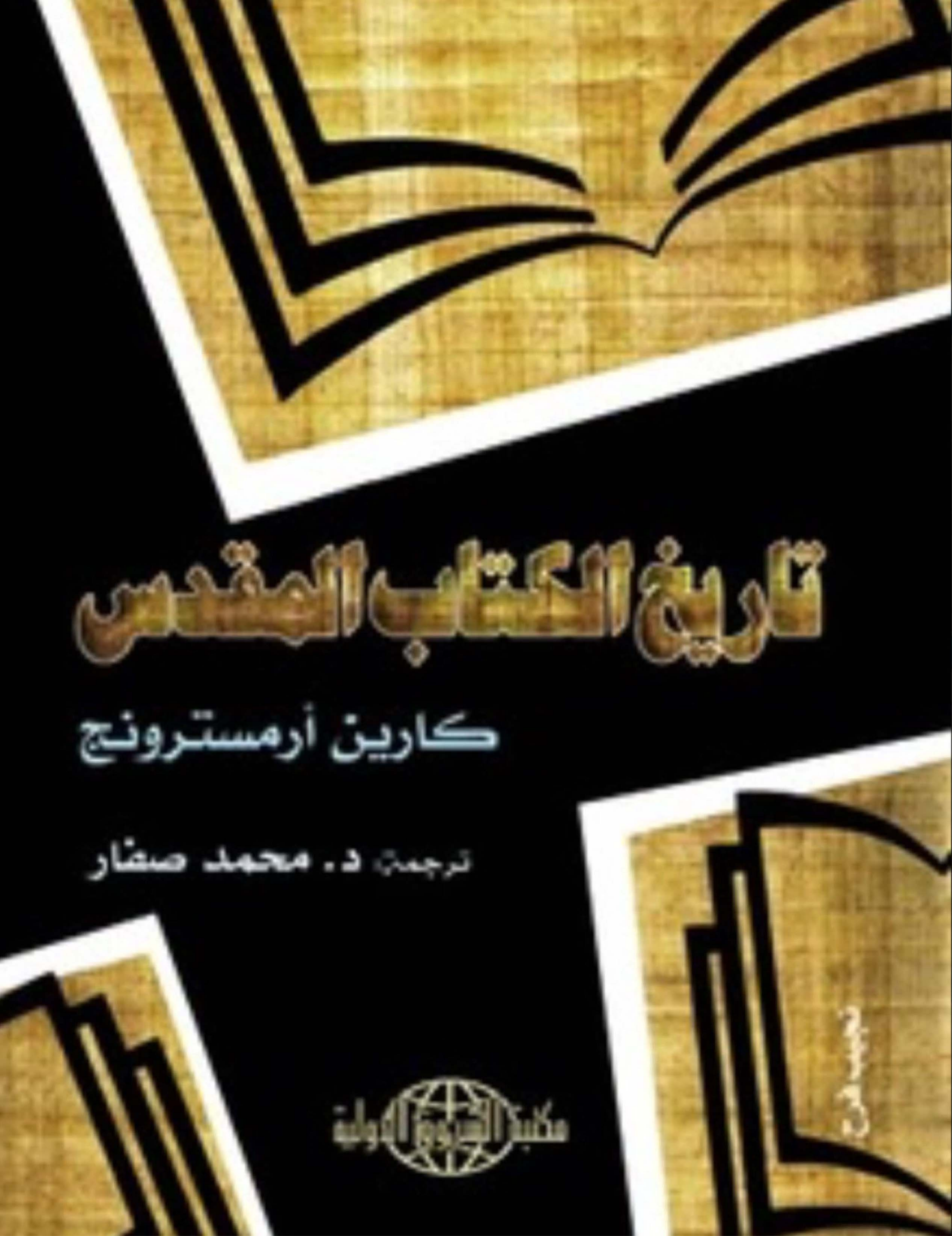

تاريخ الكتاب المقدس
كارين أرمسترونج
ترجمة: د. محمد صفار
مكتبة الشروق الدولية

هذه ترجمة لكتاب

THE BIBLE.. THE BIOGRAPHY

من تـأليف

KAREN ARMSTRONG

Published in Great Britain in hardback in 2007 by Atlantic Books.

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - يناير ٢٠١٠م



١٧أ شارع فريد سميكة - مصر الجديدة - أمام نادى الشمس
تليفون وفاكس: ٢٢٤١٥٨١٦-٢٢٤٠٤٨٦٨

٠١٠١٦٣٣٧١٨-٢٦٤٣٢٤٨٨

E-mail:shoroukintl@hotmail.com>

shoroukintl@yahoo.com>

الموضـــــــــــــوع	الصفحة

الكائنات البشـرية مخلوقات باحثة عن المعنى، ومـا لـم نتوصل إلى معنى لحياتنا، فإننا نسقط بسهولة فى اليأس.

وتلعب اللغة دورًا مهمًّا فى ذلك البحث، فهى ليسـت وسـيلة حيوية للاتصال فحسب، ولكنها تساعدنا فى بيان وإيضاح الاضطراب لعالمنا الداخلى غير المتماسك. نحن نستخدم الكلمات عندما نرغب فى إحداث أمر ما خارج أنفسنا: حينما نصدر أمرًا أو نطلب طلبًا يتغير كل شـىء حولنا، بطريقة أو بأخرى، مهما كان ذلك متناهيًا فى الصغر. ولكننا عندما نتحدث نحصل أيضًا على شـىء ما: إذ يمنح، بكل بسـاطة، وضع فكرة فى كلمات تلك الفكرة رونقًا وإغراءً ما كانت تملكها من قبل.

إن اللغة شـفرة معقدة، تحكمها قوانين عميقة تتجمع لتؤلف نظامًا متماسكًا، لا يستطيع المتحد ث إدراكه ما لم يتلقى أو تتلقى تدريبًا كعالم لغويات. لكن اللغة فيها قصور متأصل. فهناك دائمًا شىء ترك دون أن يقال؛ شىء بقى غير معبر عنه. ويجعلنا حديثنا واعين بالتسامى، بالتجاوز الذى يميز الخبرة الإنسانية.

أثـر كل هـذا علـى الطريقة التـى نقرأ بها الكتـاب المقدس، الـذى يعد لكل مـن اليهود والمسـيحيين كلمة الله، وطالما شـكل الكتاب المقدس عنصرًا مهمًّا فى المشـروع الدينى. ففـى كافة الأديـان الكبرى تقريبًـا، اعتبر الناس نصوصًا معينة مقدسـة ومختلفـة عن الوثائق

الأخرى. كما استثمروا فى تلك الكتابات أعلى تطلعاتهم وأقصى آمالهم وأعمق مخاوفهم، وبشكل غامض منحتهم تلك النصوص شيئًا ما بالمقابل. وصادف القراء ما يبدو كأنه حضور فى تلك الكتابات، قادهم إلى التسامى، كما نظموا حياتهم على الكتاب المقدس ـ عمليًا وروحيًا ومعنويًا. وعندما تقص عليهم نصوصهم المقدسة قصصًا، يؤمن الناس، بوجه عام، أنها حقيقية، ولكن حتى وقت قريب لم تكن الدقة الموضوعية، أو التاريخية فى صميم الموضوع.

فلم يكن من الممكن تقييم صدق الكتاب المقدس دون وضعه موضع التطبيق فى الشعائر أو الأخلاق. وتعطى الكتب المقدسة للبوذيين، على سبيل المثال، للقراء معلومات عن حياة بوذا، لكنها تضمنت فقط تلك الوقائع التى تعرض للبوذيين ما يجب عليهم عمله ليحققوا استنارتهم.

أما اليوم، فالكتاب المقدس صار ذا سمعة سيئة؛ إذ يستخدم الإرهابيون القرآن لتبرير فظائعهم، ويجادل البعض أن عنف كتابهم المقدس يجعل المسلمين عدوانيين بشكل مزمن. ويشن المسيحيون حملات ضد تدريس نظرية التطور؛ لأنها تتعارض مع قصة الخلق فى الكتاب المقدس. كما يرى اليهود أن وعد الله بأرض كنعان (إسرائيل الحالية) لنسل إبراهيم، يجعل سياسات القمع تجاه الفلسطينيين مشروعة. لقد شهدت الكتب المقدسة إحياءً اقتحم المجال العام، ويدعى خصوم الدين العلمانيون أن الكتب المقدسة تولد العنف والطائفية وانعدام التسامح؛ لأنها تمنع الناس عن التفكير بأنفسهم وتشجع التضليل. إذا كان الدين يحض على التراحم، لماذا توجد كل تلك الكراهية فى النصوص المقدسة؟ هل من الممكن أن تكون اليوم مؤمنًا اليوم مع أن العلم قوض العديد مما جاء به الكتاب المقدس؟

وحيث إن الكتب المقدسة صارت موضوعًا متفجرًا، فمن المهم إيضاح ما تكون وما لا تكون. ويلقى «تاريخ الكتاب المقدس» بعض الأضواء حول هذه الظاهرة الدينية. ومن الضرورة بمكان أن نشير، على سبيل المثال، أن التفسير الحرفى بإطلاق للكتاب المقدس هو ظاهرة حديثة، فحتى القرن التاسع عشر كان قلة قليلة من الناس يتخيلون أن السفر الأول للتكوين يقدم وصفًا حقيقيًا لأصول الحياة. وطوال قرون، استساغ اليهود والمسيحيون التفسير ذا الطابع الشديد المجازية والإبداعية، مع الإصرار على أن القراءة الحرفية بشكل كامل للكتاب المقدس غير ممكنة، وغير مرغوب فيها. كما أعادوا كتابة تاريخ الكتاب

المقدس، واستبدلوا قصصه بأساطير جديدة، وأولوا السفر الأول للتكوين بطرق مختلفة بشكل مدهش.

بدأت النصوص المقدسة اليهودية (العهد القديم)، والعهد الجديد كإعلانات شفوية، وحتى بعد أن قيدت بالكتابة، استمر الانحياز للكلمة المنطوقة، ذلك الانحياز تمارسه أيضًا الأديان الأخرى. فمنذ البداية خاف الناس أن يشجع الكتاب المقدس المكتوب على عدم المرونة وعدم الواقعية، واليقين الصارم. فليس ممكنًا نقل المعارف الدينية كغيرها من المعلومات، عن طريق إمعان النظر فى الصفحة المقدسة. ولم تصبح الوثائق «كتبًا مقدسةً»؛ لأن الناس اعتقدت من البداية أنها وحى إلهى، بل لأن الناس بدأت تعاملها بشكل مختلف. يصدق هذا بشكل مؤكد على النصوص المبكرة للكتاب المقدس، التى صارت مقدسة عندما جرى الاقتراب منها فى سياق أداء الشعائر، مما أدى إلى فصلها عن الحياة العادية والأنماط الدنيوية للتفكير.

يتعامل اليهود والمسيحيون مع كتبهم المقدسة باحترام ذى طابع شعائرى، فلفافة التوراة هى الأكثر قداسة فى المعبد اليهودى؛ حيث تكسى بغطاء ثمين يوضع بداخل صندوق، ويتم عرضها فى ذروة الطقس الدينى، حين تدور اللفافة بشكل رسمى على جماعة المصلين، الذين يلمسونها بأذيال رداء الصلوات. بل إن بعض اليهود يرقص مع اللفافة محتضنًا إياها كشىء محبب إليه.

يحمل الكاثوليك أيضًا الكتاب المقدس فى المواكب، ويبخروه، ويقفون عندما يتلى، راسمين علامة الصليب على الجبهة والشفتين والقلب.

وفى المجتمعات البروتستانتية، تعد قراءة الكتاب المقدس أعلى نقطة فى أداء الشعائر، وأكثر من ذلك أهمية النظام الروحى، الذى ساعد اليهود والمسيحيين منذ عهد مبكر للغاية على دراسة الكتاب المقدس وهم فى حالة ذهنية مختلفة. ولذلك تمكنوا من قراءة ما بين السطور ووجدوا أمورًا جديدة؛ لأن الكتاب المقدس كان يعنى دائمًا أكثر مما قال.

منذ البدايات الأولى، لم تكن هناك رسالة مفردة للكتاب المقدس، فحينما قام المحررون باختيار الأسفار للعهدين اليهودى والمسيحى، جمعوا رؤىً متباينة ووضعوها دون تعليق بجانب بعضها البعض. ومنذ البداية شعر مؤلفو الكتاب المقدس بالحرية فيما يتعلق بمراجعة النصوص التى توارثوها، وبإعطائها معانٍ مختلفة تمامًا.

أما المفسرون المتأخرون فقد جعلوا الكتاب المقدس قالبًا لمشكلات زمانهم، وفى بعض الأحيان جعلوه يشكل رؤيتهم للعالم، لكنهم أيضًا شعروا بالحرية فى تغييره وجعله يخاطب الظروف المعاصرة، ولم يهتموا، عادة، باكتشاف المعنى الأصلى لمقطع معين من الكتاب المقدس. لقد أثبت الكتاب المقدس أنه مقدس؛ لأن الناس استمروا فى اكتشاف طرق جديدة لتأويله، ووجدوا أن تلك المجموعة القديمة الصعبة من الوثائق تلقى الضوء على مواقف ما كان بمقدور كاتبيها أن يتخيلوها. إن الوحى عملية مستمرة لم تقتصر على التجلى الإلهى القديم على طور سيناء؛ فاستمر المفسرون فى جعل كلمة الله مسموعة عند كل جيل.

ويصر بعض أهم مرجعيات الكتاب المقدس أن الخير يجب أن يكون المبدأ المرشد للتفسير: فلا يعد أى تأويل يحض على الكراهية أو الازدراء شرعيًّا. وتزعم كافة الأديان العالمية أن الرأفة ليست فقط أول الفضائل ومحك التدين الحقيقى، لكنها تقودنا فى الواقع إلى نيرڤانا، أو الإله، أو الداو. غير أنه من الداعى للحزن أن سيرة الكتاب المقدس تمثل الإخفاقات وكذلك النجاحات فى ذلك المسعى الدينى، فلقد كان مؤلفو الكتاب المقدس يستسلمون فى كثير من الأحيان للعنف والقسوة والاستبعاد الذائعة فى مجتمعاتهم.

تسعى الكائنات البشرية إلى النشوة (ekstasis) أى (الخروج) من الخبرة الدنيوية العادية، وإذا لم يعد بمقدورهم تحصيل النشوة فى المعبد اليهودى أو الكنيسة أو المسجد، فإنهم يفتشون عنها فى الرقص أو الموسيقى أو الرياضة أو الجنس أو المخدرات. عندما يقرأ الناس الكتاب المقدس بشكل قبولى وحدسى، يجدون أنه يمنحهم تلميحات بالتسامى، فأحد الخصائص الرئيسية لذروة البصيرة الدينية هو ذلك الإحساس بالاكتمال والتوحد. وقد أطلق عليه (اتفاق الأضداد ـ coincidentia oppositorum)، إذ فى حالة النشوة تلك، تتطابق الأشياء التى تبدو منفصلة بل وحتى متناقضة، وتكشف عن وحدة غير متوقعة. وتصور قصة الكتاب المقدس الخاصة بجنات عدن تجربة الكلية الأولية: لم يكن الإله والبشرية منفصلين، بل عاشا فى نفس المكان؛ لم يعرف الرجال والنساء الفارق النوعى؛ وكانوا يعيشون فى انسجام مع العالم الحيوانى والطبيعى؛ ولم يكن هناك تمييز بين الخير والشر. فى مثل تلك الحالة، يتم التسامى عن الانقسامات فى نشوة منفصلة عن الطبيعة التصارعية والممزقة للحياة العادية. لقد حاول الناس إعادة خلق تجربة جنات عدن فى شعائرهم الدينية.

وكما سنرى، طور اليهود والمسيحيون منهجًا لدراسة الكتاب المقدس يربط معًا النصوص التى لا يوجد بينها اتصال فعلى، وعن طريق تحطيم حواجز الاختلاف النصى تمكنوا من الوصول إلى نشوة اتفاق الأضداد، الموجودة أيضًا فى تقاليد الكتب المقدسة الأخرى. فهى ضرورية، على سبيل المثال، للتفسير الصحيح للقرآن. ومنذ فترة مبكرة للغاية، تعلم الآريون فى الهند فهم القدرة الغامضة للبراهمة على ربط العناصر المتباينة للعالم، حينما ينصتون إلى تناقضات وألغاز تراتيل ريج ڤيدا التى تمزج الأشياء غير المرتبطة ظاهريًّا. وحينما حاول اليهود والمسيحيون التوصل إلى الوحدة فى كتبهم المقدسة المتناقضة وذات الأشكال المتعددة، كان لديهم أيضًا حدس بالوحدة الإلهية. لقد كان التفسير دائمًا نظامًا روحيًّا وليس مسعىً أكاديميًّا.

كان شعب إسرائيل قد تمكن من إدراك حالة النشوة فى معبد القدس، الذى صمم كنسخة رمزية لجنات عدن[1]، وهناك شالوم، وهى كلمة تترجم عادة بالسلام، لكنه من الأفضل ردها إلى الكلية والاكتمال. وعندما دمر المعبد، توصلوا إلى طريقة جديدة للحصول على شالوم فى ذلك العالم العنيف والمأسوى؛ فلقد أحرق المعبد مرتين بشكل كامل، وفى كل مرة قاد تدميره إلى فترة من النشاط النصى المكثف؛ لأنهم كانوا يبحثون عن الشفاء والانسجام فى تلك الوثائق التى ستصبح الكتاب المقدس فيما بعد.

* * *

فـى عام ٥٩٧ (ق. م)، نقضـت دولة يهوذا الصغيرة فى مرتفعـات كنعان معاهدة التبعية مـع نبوخذ نصر، حاكم الإمبراطورية البابلية القوية، وكان ذلك خطأ كارثيًا. فبعد ذلك بثلاثة أشـهر حاصر الجيش البابلى القدس عاصمة يهوذا، واستسـلم الملك الشـاب فورًا، وجرى ترحيلـه إلـى بابـل مع قرابة عشـرة آلاف مـن المواطنيـن الذين جعلـوا الدولة قابلـة للحياة؛ كالكهنة والقادة العسكريين والحرفيين وعمال المعادن. وعندما كانوا يغادرون القدس، ألقى المنفيون نظرة أخيرة على المعبد الذى بناه الملك سليمان (حوالى ٩٧٠- ٩٣٠ ق. م) على جبـل صهيون، والذى شـكل مركز حياتهـم القومية والروحية، وهم يدركـون بمنتهى الحزن أنهـم على الأرجح لن يروه مرة أخرى. ولقد تحققـت مخاوفهم، ففى عام ٥٨٦(ق.م)، بعد تمرد آخر نشب فى يهوذا، حطم نبوخذنصر القدس وقام بحرق معبد سليمان بالكامل.

لـم تتم إسـاءة معاملة المنفييـن فى بابل، حيث أقـام الملك بكل ارتياح مع حاشـيته فى القلعـة الجنوبيـة، وعـاش الباقون معًا فـى المسـتوطنات الجديدة بجـوار القنـوات المائية، وسـمح لهم بإدارة شـئونهم الداخليـة، لكنهم فقدوا بلدهم واسـتقلالهم السياسـى ودينهم. إنهم ينتمون إلى شـعب إسـرائيل ويؤمنون أن إلههم يهوه وعدهم إذا عبدوه وحده أن يعيشوا فـى أرضهـم إلى الأبد. لقد كان معبد القدس، حيث سـكن يهوه مع شـعبه، أساسـيًا لعبادته، لكنهـم أصبحوا مطرودين إلـى بلد غريب، محرومين من حضور يهـوه. لابد أن ذلك عقاب إلهـى إذن. كان الإسـرائيليون قـد أخفقوا مرارًا وتكـرارًا فى الحفاظ علـى موثقهم مع يهوه،

واستسلموا لإغراء الآلهة الأخرى. ولذلك افترض بعض المنفيين أن تصحيح الوضع يقع على عاتقهم كقادة لإسرائيل، ولكن كيف يمكنهم عبادة يهوه من دون المعبد الذى كان الوسيلة الوحيدة للاتصال بإلههم؟

بعد وصول الكاهن الشاب المسمى حزقيال إلى بابل بخمس سنوات، تعرض لرؤية مفزعة أثناء وقوفه بجوار قناة شبار، كان من المستحيل رؤية أى شىء بوضوح بسبب عدم توافق أى شىء مع البشرية المعتادة فى هذا الاضطراب العاصف للنار والصوت الهائج. لكن حزقيال علم أنه بحضرة *كافود (Kavod)* أى (مجد) يهوه، الذى كان عادة متوجًا فى الحرم الداخلى للمعبد[١]. لقد غادر الإله القدس، وقدم راكبًا على ما يبدو أنه عربة حرب هائلة ليعيش مع المنفيين فى بابل. وامتدت يد نحو حزقيال تمسك بلفافة منقوش عليها عويل وندب ونحيب: «كل هذه اللفافة» هكذا أمره صوت مقدس. وعندما أكره حزقيال نفسه على ابتلاعها، قابلًا ألم وبؤس منفاه، وجد أنها حلوة المذاق كالعسل[٢].

لقد كانت لحظة تنبؤ. فما زال المنفيون يتطلعون صوب معبدهم المفقود؛ لأنه كان من المستحيل فى الشرق الأوسط آنذاك تخيل الدين بدون معبد[٣]. لكن سيأتى الوقت الذى يستطيع فيه الإسرائيليون الاتصال بإلههم عبر الكتابات المقدسة بدلًا من الأضرحة. لم يكن كتابهم المقدس سهلًا على الفهم، بل كانت رسالته كلفافة حزقيال، تبدو دائمًا حزينة وغير متماسكة. إلا أنهم عندما بذلوا الجهد لامتصاص ذلك النص المحير بجعله جزءًا من عمق كيانهم، شعروا بأنهم أتوا إلى حضرة الإله ـ تمامًا مثلما كانوا يفعلون عند زيارتهم لضريحه فى القدس.

لكن الأمر تطلب سنوات عديدة قبل أن تصبح عبادة يهوه دين كتاب. كان المنفيون قد أحضروا عددًا من اللفافات معهم إلى بابل من الأرشيف الملكى فى القدس، وفى بابل قاموا بدراسة وتحرير تلك الوثائق. لو كان سمح لهم بالعودة إلى وطنهم، لكان باستطاعة تلك السجلات للتاريخ ولعبادة شعبهم لعب دورًا مهمًا فى استعادة الحياة القومية. لكن النساخ لم ينظروا إلى تلك الكتابات باعتبارها مقدسة، وشعروا بالحرية لإضافة فقرات جديدة، مغيرين إياها لتوائم ظروفهم المتغيرة. فلم يكن لديهم حتى ذلك الوقت أى إدراك للنص المقدس.

حقًا كانت هناك قصص عديدة فى الشرق الأوسط عن الألواح السماوية التى هبطت بمعجزة للأرض، وكشفت معارف سرية ومقدسة. وكانت هناك روايات فى إسرائيل عن الأحجار المنقوشة التى أعطاها يهوه إلى نبيه موسى، الذى تحدث معه وجهًا لوجه[٤]. لكن اللفافات التى كانت فى أرشيف مملكة يهوذا لم تكن من ذلك النوع، ولم تلعب أى دورٍ فى ديانة إسرائيل.

تناقل الإسرائيليون دائمًا، مثل معظم شعوب العالم القديم، تقاليدهم بواسطة الرواية الشفوية. وفى الأيام الأولى من تاريخ أمتهم، أى فى عام ١٢٠٠ (ق. م) تقريبًا، عاشوا فى ١٢ قبيلة فى المرتفعات الكنعانية، لكنهم كانوا يؤمنون بأن لهم سلفًا وتاريخًا مشتركًا، احتفلوا بهما فى الأضرحة المرتبطة بأحد آبائهم الأولين أو بحادث مهم. كان الشعراء الбارديون (Bards) يتلون القصص الملحمية عن الماضى المقدس، وكان الناس يجددون عهد الميثاق الذى يربطهم جميعًا (كأسرة يهوه). كان لدى إسرائيل بالفعل فى تلك المرحلة المبكرة للغاية رؤية دينية متميزة. فلقد طورت معظم شعوب المنطقة أساطير وطقوسًا تدور حول عالم الآلهة فى الأزمنة السحيقة، لكن الإسرائيليين ركزوا على حياتهم مع يهوه فى *هذا العالم*. ومنذ البداية، أخذوا يفكرون بشكل تاريخى من خلال مصطلحى السبب والنتيجة.

ونستطيع أن نستدل من العناصر المبكرة التى دخلت فى نسيج روايات الكتاب المقدس المتأخرة أن الإسرائيليين آمنوا بكون أسلافهم بدوًا، قادهم يهوه إلى أرض كنعان، ووعدهم أن ذريتهم ستملك الأرض فى أحد الأيام. ولسنوات عديدة عاشوا كعبيد تحت الحكم المصرى، لكن يهوه حررهم بالآيات والعجائب العظيمة، وأعادهم إلى الأرض الموعودة تحت قيادة موسى، وساعدهم على الاستيلاء على المرتفعات من السكان المحليين[٥]. لكنه لم تكن هناك حتى ذلك الوقت رواية رئيسية: فكل قبيلة كان لديها نسختها الخاصة من القصة، وكان لكل إقليم أبطاله المحليون. فلقد اعتقد كهنة دان فى أقصى الشمال، على سبيل المثال، أنهم ينحدرون من نسل موسى؛ لكن إبراهيم، أبا الأمة اليهودية بأكملها، كان يعيش فى الخليل وكان يتمتع بشعبية خاصة فى الجنوب. أما فى جلجال فقد، احتفلت القبائل المحلية بالدخول المعجز لإسرائيل الأرض الموعودة، عندما انشقت مياه نهر الأردن بمعجزة لتسمح لهم بالمرور. وكان أهالى شكيم يجددون سنويًا الميثاق الذى عقده يشوع مع يهوه بعد غزوه لأرض كنعان[٦].

وبحلول عام ١٠٠٠ (ق. م)، لم يعد النظام القبلى ملائمًا بأى حال؛ ولذلك شكل الإسرائيليون مملكتين فى مرتفعات كنعان: مملكة يهوذا فى الجنوب؛ ومملكة إسرائيل الأكبر والأغنى فى الشمال. وحلت محل أعياد العهد القديمة طقوس ملكية عند الأضرحة القومية التى تدور حول شخص الملك. وفى يوم تتويجه يصبح الملك الذى تبناه يهوه (ابن الإله) وعضو المجلس المقدس للكائنات السماوية الخاص بيهوه. ولا نكاد نعلم شيئًا عن عبادة مملكة الشمال؛ لأن مؤرخى الكتاب المقدس لديهم تحيز تجاه يهوذا، غير أن العديد من المزامير التى دخلت لاحقًا فى الكتاب المقدس كانت تستخدم فى طقوس القدس[٧]، وتبين أن اليهوذيين تأثروا بعبادة بعل فى سوريا المجاورة، التى كان لديها أساطير ملكية مشابهة[٨]. لقد عقد يهوه موثقًا غير مشروط مع الملك داود، مؤسس الأسرة المالكة اليهوذية، ووعد بأن نسله سيحكم القدس إلى الأبد.

والآن بعد أن تحررت تلك الحكايات القديمة من الدين؛ اكتسبت حياة أدبية مستقلة. ذلك أنه أثناء القرن الثامن (ق.م)، كانت هناك ثورة معرفية فى أنحاء الشرق الأوسط وشرق المتوسط[٩]، حيث وضع الملوك الوثائق التى تمجد أقاليمهم وأودعوا تلك الوثائق فى المكتبات. ففى اليونان، قيدت ملاحم هوميروس كتابة فى هذا الوقت، وفى إسرائيل ويهوذا بدأ المؤرخون فى جمع القصص القديمة لخلق قصص بطولية قومية، شكلت الطبقة المبكرة من التوراة، أو الأسفار الخمسة الأول للكتاب المقدس[١٠].

وبنى مؤرخو القرن الثامن (ق.م) رواية متماسكة من التقاليد المتنوعة لإسرائيل ويهوذا. ويطلق الدارسون عادة على الملحمة الجنوبية ليهوذا (J) لأن المؤلفين كانوا يطلقون دائمًا على إلههم اسم (يهوه ـ Yahweh)، أما القصة الشمالية فتعرف بـ(E) لأن أولئك المؤرخين فضلوا اللقب الأكثر رسمية (إلوهيم ـ Elohim). وقد قام أحد المحررين لاحقًا بجمع هاتين الملحمتين المنفصلتين فى رواية واحدة شكلت العمود الفقرى للكتاب المقدس العبرانى.

كان يهوه قد أمر إبراهيم، أثناء القرن الثامن عشر (ق. م)، بمغادرة موطنه ببلدة أور فى بلاد النهرين (العراق) والاستقرار فى مرتفعات كنعان، حيث عقد معه عهدًا، وعده فيه بأن ترث ذريته البلد بأكمله. وعاش إبراهيم فى الخليل؛ واستقر ابنه إسحاق فى بئر سبع، وحفيده يعقوب (الذى يطلق عليه أيضًا إسرائيل) فى النهاية فى الريف حول شكيم.

وأثناء إحدى المجاعات، هاجر يعقوب وأبناؤه، مؤسسو القبائل الإسرائيلية الاثنى عشر، إلى مصر حيث ازدهرت أحوالهم فى البداية، لكنهم حينما كثرت أعدادهم استُبعدوا واضطهدوا. وأخيرًا، فى حوالى عام ١٢٥٠(ق. م)، قام يهوه بتحريرهم تحت إمرة موسى. وعندما فروا، شق يهوه مياه البحر الأحمر حتى يمر الإسرائيليون كافة بسلام، لكن فرعون وجنوده غرقوا. ولمدة أربعين عامًا، تاه الإسرائيليون فى سيناء، جنوب أرض كنعان، وعلى طور سيناء عقد يهوه موثقًا غليظًا مع إسرائيل وأعطاهم الشريعة، التى تتضمن الوصايا العشر، المنقوشة على ألواح حجره بخط يد يهوه. وأخيرًا قاد يشوع خليفة موسى القبائل عبر نهر الأردن إلى كنعان؛ ودمروا المدن والقرى الكنعانية كافة وأبادوا السكان واستولوا على بلادهم.

ولكن على أى حال لم يجد علماء الآثار الإسرائيليين، الذين يقومون بالحفر فى المنطقة منذ عام ١٩٦٧، أى أدلة تدعم تلك الرواية، فليس هناك أى أثر يدل على غزو أجنبى أو تدمير جماعى، ولا يوجد ما يشير إلى حدوث تغير واسع النطاق للسكان. ويتفق إجماع الدارسين على أن قصة ذلك الخروج ليست تاريخية، وهناك العديد من النظريات بهذا الشأن.

كانت مصر قد حكمت دويلات المدن الكنعانية منذ القرن التاسع عشر (ق.م)، وانسحبت منها بنهاية القرن الثالث عشر (ق.م)، وذلك قبيل أن تظهر المستوطنات الأولى فى المرتفعات غير المأهولة فى السابق. ولم نسمع عن شعب يسمى إسرائيل فى هذه المنطقة إلا فى عام ١٢٠٠ (ق.م) تقريبًا لأول مرة، ويرى بعض الدارسين أن الإسرائيليين كانوا لاجئين فى دويلات المدينة المنهارة على السهول الساحلية. ومن المحتمل أن يكون قد لحق بهم هناك قبائل أخرى من الجنوب، أحضرت معها إلهها يهوه، الذى يبدو أن أصله يعود إلى الأقاليم الجنوبية حول سيناء[١١]. وربما يكون أولئك الذين عاشوا تحت الحكم المصرى فى المدن الكنعانية شعروا أنهم تحرروا بالفعل عن مصر ـ ولكن فى بلدهم نفسها[١٢].

وليست (J) و (E) روايتين تاريخيتين على النمط الحديث، لكن المؤلفين، مثلما فى حالة هوميروس وهيرودوت، أدخلوا أساطير عن شخصيات مقدسة، وعناصر أسطورية لمحاولة تفسير معنى ما حدث. إن رواياتهم أكثر من مجرد تأريخ، فمنذ البدايات الأولى لم تكن هناك رسالة مرجعية واحدة فيما سيصبح الكتاب المقدس، بل قام مؤلفو (J) و (E) بتأويل قصة إسرائيل البطولية بشكل مختلف، ولم يقم المحررون المتأخرون بأية محاولة

لإزالة التعارضات والتناقضات. ولاحقًا شعر المؤرخون بالحرية في أن يضيفوا الروايتي (J,E) وفي أن يقوموا بتغييرات جذرية.

على سبيل المثال، تعبر كل من (J) و (E) عن آراء شديدة الاختلاف حول الإله؛ إذ تستخدم (J) صورًا تشبيهية بالإنسان ستتسبب في إحراج المفسرين المتأخرين. مثل يهوه الذي يتجول في جنات عدن كحاكم من الشرق الأوسط، ويغلق باب سفينة نوح، ويغضب ويغير رأيه. أما (E) فتعبر عن رؤية أكثر تساميًا لإلوهيم، الذي يندر حتى أن (يتحدث) بل يفضل أن يرسل أحد الملائكة رسولًا. وستصبح ديانة الإسرائيليين لاحقًا توحيدية بصورة قوية، تؤمن بأن يهوه هو الإله الوحيد، إلا أن أحدًا من مؤلفي (J) أو (E) لم يعتقد في ذلك. ففي الأصل كان يهوه عضوًا في المجلس الإلهي للمُقَدسين، الذي يترأسه إل (EL) إله كنعان الأعلى، مع زوجته عشتاروت. كان لكل قوم في المنطقة الإله الحامي الخاص بهم، ولم يكن يهوه سوى (الإله المقدس لإسرائيل)[١٣]. وبحلول القرن الثامن (ق.م)، طرد يهوه إل من المجلس الإلهي[١٤]، وحكم بمفرده عددًا من (المُقَدسين)، الذين كانوا محاربين في جيشه السماوي[١٥]. ولم يستطع أي من الآلهة الآخرين أن يضارع يهوه في إخلاصه لشعبه، ففي هذا المجال لم يكن له أنداد أو منافسون[١٦]. لكن الكتاب المقدس يبرز أنه حتى تدمير نبوخذ للمعبد في عام ٥٨٦ (ق.م) عبد الإسرائيليون عددًا من الآلهة الآخرين[١٧].

كان إبراهيم، ذلك الرجل من الجنوب، وليس موسى هو بطل تاريخ (J)، وقد كان مسار حياته والميثاق الذي عقده الله معه يتطلعان إلى الملك داود[١٨]. إلا أن الرواية التاريخية (E) اهتمت أكثر بيعقوب، تلك الشخصية الشمالية، وبولده يوسف، الذي دفن في شكيم. ولم تتضمن (E) أي شيء من التاريخ الأول ـ خلق العالم، وقابيل وهابيل، والطوفان، وتمرد برج بابل ـ الذي كان في غاية الأهمية بالنسبة لـ (J).

كان موسى هو بطل (E)، الذي كان يوقر على نطاق واسع في الشمال أكثر من الجنوب[١٩]. ولكن لم يذكر (J) ولا (E) الشريعة التي منحها يهوه لموسى في سيناء، والتي صارت حاسمة فيما بعد، ولم يكن هناك أية إشارة حتى ذلك الوقت للوصايا العشر. وبشكل شبه مؤكد، تضمنت الألواح السماوية التي أعطيت لموسى في الأصل، مثلما في الأساطير الأخرى للشرق الأدنى، بعض المعارف الدينية السرية[٢٠]. وكانت سيناء ذات أهمية خاصة لكل من (J) و (E)؛ لأن موسى والشيوخ تلقوا رؤيا ليهوه على قمة الجبل[٢١].

وبحلول القرن الثامن (ق.م)، رغبت مجموعة صغيرة من الأنبياء فى جعل الناس يقتصرون على عبادة يهوه دون شريك، لكن تلك الخطوة لم تحظ بالشعبية. كان يهوه لا يشق له غبار كمحارب، إلا أنه لم يكن لديه أية خبرة بالزراعة، ولذلك حين أرادوا الحصول على محصول طيب، كان من الطبيعى أن يلجأ شعب إسرائيل ويهوذا إلى ديانة بعل إله الخصوبة المحلى وإلى زوجته وشقيقته عنات، ويمارسون طقوس الجنس المعتادة لجعل الحقول خصبة. وفى أوائل القرن الثامن، هاجم هوشع، وهو نبى من المملكة الشمالية، هذه الممارسة، فقد كانت زوجته جومر تعمل كعاهرة مقدسة لبعل، وكان ما يشعر به من ألم لخيانتها، مماثلًا حسبما تخيل، لما يعانيه يهوه عندما يمارس شعبه البغاء بعبادة آلهة أخرى.

إن على الإسرائيليين أن يعودوا إلى يهوه، الذى يمكنه أن يزودهم بكل احتياجاتهم، وليس من المجدى الأمل فى إرضاء يهوه بطقوس المعبد فقط: فقد كان الولاء فى العبادة *(حسد)* هو ما يريده يهوه وليس قرابين الحيوان[٢٢]. وستتحطم مملكة إسرائيل على يد الإمبراطورية الآشورية القوية، وستتحول مدنهم إلى خراب وسيباد أطفالهم، لو استمر الناس فى عدم إخلاصهم ليهوه[٢٣].

كانت آشور قد أقامت قوة غير مسبوقة فى تاريخ الشرق الأوسط، وكانت تخرِّب بشكل منتظم أراضى تابعيها المتمردين، وتقوم بترحيل السكان. واعتقد النبى عاموس، الذى كان يعظ فى إسرائيل فى منتصف القرن الثامن (ق.م)، أن يهوه يشن حربًا مقدسة ضد إسرائيل عقابًا لعصيانها المنظم[٢٤]. ومثلما أدان هوشع عبادة بعل التى حظيت باحترام واسع، قلب عاموس ديانة يهوه المحارب التقليدية على رأسها، فلم يعد يأخذ جانب إسرائيل بشكل تلقائى. وصب عاموس أيضًا احتقاره على طقوس المعبد بالمملكة الشمالية، فلقد ملَّ يهوه الغناء الصاخب واللعب على أوتار القيثارات. إنه يريد بدلًا من ذلك أن تنساب العدالة كالمياه، والإخلاص كنهر لا ينضب[٢٥]. ومنذ ذلك التاريخ المبكر، أصبحت الكتابات المقدسة محطمة ومتحدية للمعتقدات السائدة.

لكن إشعياء من القدس كان أكثر تمسكًا بالتقاليد، إذ وافقت نبوءاته بشكل كامل الأيديولوجية الملكية لبيت داود. كان إشعياء قد تلقى تكليفه بالنبوة قرابة عام ٧٤٠ (ق.م) فى المعبد، حين رأى يهوه يحيط به المجلس الإلهى للكائنات السماوية، وسمع بكاء الملائكة (قدوس قدوس قدوس)[٢٦]. كان يهوه منفصلًا ومختلفًا ومتساميًا بشكل جذرى،

وأعطى إشعياء رسالة مروعة: سيدمر الريف وسيلوذ السكان بالفرار[٢٧]. لكن إشعياء لم يراوده خوف من آشور، منذ رأى (مجد) يهوه يملأ الأرض[٢٨]، وطالما كان على عرشه فى معبده بجبل صهيون ستظل يهوذا آمنة؛ لأن يهوه المحارب المقدس سيعاود الزحف ويقاتل من أجل شعبه[٢٩].

لكن المملكة الشمالية لم تنعم بمثل تلك الحصانة؛ إذ حينما انضم ملك إسرائيل إلى تحالف محلى لصد تقدم آشور نحو الغرب فى عام ٧٣٢ (ق.م)، نزل الملك الآشورى تجليث فيلاشر الثالث واستولى على معظم أراضى إسرائيل. وعقب ذلك بعشر سنوات، فى عام ٧٢٢ (ق.م)، بعد تمرد آخر، حطمت الجيوش الآشورية السامرة، عاصمة إسرائيل الجميلة، وقاموا بترحيل الطبقة الحاكمة. وظلت مملكة يهوذا، التى أصبحت تابعة لآشور، آمنة وتدفق اللاجئون على القدس من الشمال، حاملين معهم على الأرجح قصة (E) والنبوءات المسجلة لهوشع وعاموس اللذين تنبآ بالكارثة. حفظت تلك الوثائق فى الأرشيف الملكى ليهوذا، وفى فترة لاحقة؛ ضم النساخ تقاليد الإلوهيم (E) للقصص الملحمية الجنوبية ليهوه (J)[٣٠].

أثناء تلك السنوات المظلمة، وجد إشعياء السلوى فى الميلاد الوشيك لمولود ملكى، وتلك كانت الإشارة إلى أن الإله مازال فى صف بيت داود: امرأة شابة *(ألماه ـ almah)* معها طفل ستلد سريعًا ابنًا ستسميه *عمانويل* (الله معنا)[٣١]. حتى إن ميلاد الطفل سيصبح منارة أمل و(نور عظيم) لشعب الشمال المكروب، الذى (سار فى الظلمات) و(الظل العميق)[٣٢]. لكن الطفل حين ولد، سمى فى الواقع حزقيا، وقد تخيل إشعياء المجلس الإلهى بأكمله يحتفل بهذا الطفل الملكى، الذى سيصبح مثل كل ملوك آل داود رمزًا مقدسًا وعضوًا فى مجلسهم السماوى. وفى يوم تتويجه سيطلق عليه اسم (المستشار الأعجوبة، الإله القوى، الأب الأبدى، أمير السلام)[٣٣].

ورغم إجلال مؤرخى الكتاب المقدس لحزقيا كملك تقى حاول حظر عبادة الآلهة الأجنبية، لكن سياسته الخارجية كانت كارثة. فبعد تمرد طائش ضد آشور فى عام ٧٠١ (ق.م)، دمرت القدس تقريبًا، وخرب الريف بمنتهى الوحشية، وهبطت يهوذا لتصبح مجرد دولة تابعة صغيرة. ولكن تحت حكم الملك منسى (٦٨٧ - ٦٤٢ ق. م)، الذى أصبح تابعًا لآشور، تحسنت حظوظ يهوذا. ففى محاولة للاندماج فى الإمبراطورية، عكس منسى تشريعات أبيه

الدينية، فبنى المذابح لبعل، وأنشأ تماثيل لعشتاروت وللخيول المقدسة للشمس فى معبد القدس، وأرسى تقليد قرابين الأطفال خارج المدينة[٣٤]. لقد شعر مؤرخ الكتاب المقدس بالفزع من مثل هذه التطورات، غير أن القلة من الرعايا هى التى شعرت بالدهشة، حيث كان لدى معظمهم فى بيوتهم أيقونات مماثلة[٣٥]. ورغم ثراء يهوذا، كانت هناك قلاقل واسعة الانتشار فى المناطق الريفية من وطأة الغزو الآشورى، وبعد موت منسى، تفجر السخط الكامن فى صورة انقلاب قصر أطاح بآمون بن منسى، ووضع ولده يوشيا البالغ من العمر ثمانِ سنوات على العرش.

فى ذلك الوقت، كانت آشور فى أفول وكانت مصر فى صعود، ففى عام ٦٨٦ (ق.م) أجبر الفرعون القوات الآشورية على الانسحاب من شرق البحر المتوسط، وراقب أهل يهوذا بدهشة إخلاء الآشوريين لأراضى مملكة إسرائيل السابقة. وبينما تصارعت القوى العظمى على السيطرة، تركت يهوذا لوسائلها الخاصة، فكان هناك فوران فى المشاعر القومية وفى عام ٦٢٢ (ق.م) بدأ يوشيا فى إصلاح معبد سليمان، ذلك التذكار الرمزى لعصر يهوذا الذهبى. وأثناء البناء، اكتشف حلقيا الكاهن الأكبر اكتشافًا خطيرًا وسارع بنقل الخبر إلى شافان الكاتب الملكى، لقد وجد (لفافة الشريعة) *(سفر التوراة)* الذى أعطاه يهوه لموسى على طور سيناء[٣٦].

ولكن فى الروايات الأكثر قدمًا، لم يرد أى ذكر لتدوين تعاليم يهوه (التوراة)، ففى روايات (J,E) نقل موسى تعليمات يهوه عن طريق الكلمة المنطوقة، وصدرت استجابة الناس لها شفاهةً[٣٧]. على أن مصلحى القرن السابع (ق.م) قاموا بإضافة مقاطع لقصص (JE) البطولية، التى تبين أن موسى (سجل كافة أوامر يهوه كتابةً) وقرأ سفر التوراة للناس[٣٨]. ويزعم حلقيا وشابان أن تلك اللفافة قد فقدت ولم تنفذ تعاليمها قط، لكن اكتشافها المقدر يعنى أن يهوذا تستطيع أن تبدأ بداية جديدة. ويحتمل أن تكون وثيقة حلقيا تتضمن نسخةً مبكرةً، من السفر الخامس للكتاب المقدس *(التثنية ـ Deuteronomy)*، الذى يصف موسى وهو يبلغ (قانونًا ثانيًا) *(باليونانية Deuteranamion)* قبيل وفاته بفترة قصيرة. لكن بدلًا من كونه كتابًا قديمًا، كان الكتاب الخامس كتابًا مقدسًا جديدًا تمامًا، فلم يكن من غير المعتاد بالنسبة للمصلحين أن ينسبوا أفكارًا جديدة لشخصيات عظيمة من الماضى. واعتقد واضعو الكتاب الخامس

(Deuteronamits) أنهـم إنما يتحدثون بلسـان موسـى فى تلـك المرحلة الانتقاليـة، وبعبارة أخرى، كان هذا ما كان سيقوله موسى ليوشيا لو أنه بلغ (قانونًا ثانيًا) اليوم.

وبـدلًا مـن وصـف الأوضـاع القائمة؛ كانـت تلك المـرة الأولـى التى يدعـو فيها نص إسـرائيلى للتغيير الجذرى. وبعد أن تليت اللفافة بصوت عالٍ ليوشـيا، قام بشق ملابسه غمًا، وشرع على الفور فى برنامج يتبع توراة يهوه الجديدة حرفيًا. فقد أضرم النار فى الدنس الذى وضعـه منسـى فى المعبد؛ ولأن اليهوذييـن اعتبروا دائمًا الأضرحة الملكية لمملكة الشـمال غير شـرعية، قام بتدمير معبدى بيت إيل والسـامرة، وقتل الكهنة فى الصوامع الريفية ولوث مذابحها المقدسة[٣٩].

ومـن اللافت للنظر أن واضعى السـفر الخامـس الذين تزعموا لأول مـرة فكرة العقيدة المكتوبة، أدخلوا بشـكل مثير للدهشـة تشـريعًا جديدًا، كان سيبدل دين إسـرائيل القديم، لو جـرى تطبيقه[٤٠]. فلضمان طهر العبادة، حاولوا جعل الديانة ذات طابع مركزى[٤١]، وإنشـاء نظـام قضائى دنيوى مسـتقل عن المعبـد، وتجريد الملك من سـلطاته المقدسـة، بما يجعله خاضعًـا لحكـم التـوراة كأى شـخص آخـر. لقد غيـر واضعو السـفر الخامس فعـلًا صياغة النصوص القانونية القديمة، والقصص البطولية، وكتب الطقوس ليجعلوها تؤيد مقترحاتهم وأفكارهـم. ومن بعض النواحى، يشـبه السـفر الخامـس، بطابعه الدنيوى ودولتـه المركزية وملكيتـه الدسـتورية، أيـة وثيقـة حديثة. حتى إنـه كان أكثر تحمسًـا للعدالـة الاجتماعية من عاموس، وكان لاهوته أكثر عقلانية من الأساطير الدينية القديمة ليهوذا[٤٢]: فإنك لا تستطيع أن ترى الله، وهو لا يسكن فى بناء شيده البشر[٤٣]. ولا يملك الإسرائيليون أرضهم لأن يهوه يعيش فى صهيون؛ ولكن لأن الناس يسيرون وفق تعاليمه.

لم يوظف المصلحون الكتاب المقدس لحفظ التقاليد، كما يحدث غالبًا اليوم، بل لعمل تغييـر جذرى، لذلك أعادوا كتابة تاريخ إسـرائيل، مع إضافة مواد جديدة توائم ملاحم (J,E) مـع القرن السـابع، بمـا يعطى اهتمامًا خاصًا لموسـى الذى حرر الإسـرائيليين من مصر، فى الوقت الذى أمل فيه يوشـيا أن يستقل عن الفرعون. ولـم تعد ذروة قصة الخروج هى التجلى الإلهى فى سـيناء، وإنما هدية سـفر التوراة، وأصبحت الألواح التى أعطاها يهوه إلى موسـى منقوشـة الآن بالوصايا العشـر. وسَّـع واضعو السـفر الخامس من قصة الخروج لتشمل غزو يشـوع للمرتفعات الشمالية ـ النموذج المسـتقبلى لإعادة غزو يوشيا للأراضى الشمالية[٤٤].

كما كتبوا أيضًا تاريخ مملكتى إسرائيل ويهوذا فى كتابىّ صمويل والملوك، مع المحاجاة بأن ملوك آل داود كانوا وحدهم الملوك الشرعيين لإسرائيل بأكملها. ووصلت قصتهم ذروتها بحكم يوشيا، الذى اعتبروه موسى جديدًا وملكًا أعظم من داود[٤٥].

لم يشعر الجميع بالحب تجاه التوراة الجديدة، فكان النبى إرميا، الذى بدأت نبوته فى ذلك الوقت تقريبًا، يقدر يوشيا ويتفق مع أهداف العديد من المصلحين، لكنه كانت لديه تحفظات حول النص المقدس المكتوب: إذ يمكن للقلم الكاذب للنساخ أن يهدم التقاليد عن طريق حيل القلم، ويمكن للنص المكتوب أن يشجع نمطًا سطحيًا للتفكير يركز على المعلومات أكثر من الحكمة[٤٦]. وفى دراسة للحركات اليهودية الحديثة، طرح الباحث البارز حاييم سولوڤيشيك الرأى القائل بأن الانتقال من التقاليد الشفوية إلى النصوص المكتوبة قد يقود إلى التشدد الدينى عن طريق منح القارئ يقينًا غير واقعى حول الأمور التى لا توصف أساسًا[٤٧].

اتسمت عقيدة واضعى السفر الخامس فعلًا بالتشدد، فصور المصلحون موسى وهو يعلم سياسة القمع العنيف مع الكنعانيين: «دمروا جميع الأماكن التى ترثونها، حيث عبدت الأمم آلهتها، سواء كانت على الجبال الشامخة أم على التلال أم تحت كل شجرة خضراء، واهدموا مذابحهم، وحطموا أنصابهم، وامحوا أسماءهم من ذلك المكان»[٤٨]، ووصفوا ـ مستحسنين ـ مجازر يشوع لشعب عاى كما لو كان قائدًا عسكريًا آشوريًا:

> **«وعندما تم القضاء على جيش عاى فى الصحراء حيث تعقبوا الإسرائيليين، وفنوا جميعهم بحد السيف، رجع المحاربون الإسرائيليون إلى عاى وقتلوا كل من فيها. فكان جميع من قتل فى ذلك اليوم من رجال ونساء اثنى عشر ألفا، وهم جميع أهل عاى»[٤٩].**

لقد تمثل واضعو السفر الخامس الطابع العنيف لإقليم عانى طوال قرنين تقريبًا من قسوة الآشوريين. وكان ذلك مؤشرًا مبكرًا أن الكتاب المقدس يعكس إخفاقات المشروع الدينى ونجاحاته على حد سواء.

ومع أن تلك النصوص حظيت بالاحترام، لكنها لم تصبح مقدسةً بعد، حيث شعر الناس بالحرية فى تغيير الكتابات القديمة، ولم يكن هناك قائمة معتمدة بالكتب المقدسة، إلا أنها كانت قد بدأت فى التعبير عن التطلعات العليا للمجتمع. اقتنع كاتبو السفر الخامس ـ الذين احتفوا بإصلاحات يوشيا ـ بأن إسرائيل تقف على حافة حقبة مجيدة جديدة، لكن يوشيا نفسه قتل عام ٦٢٢ (ق.م) فى اشتباك مع الجيش المصرى. وخلال بضع سنوات احتل البابليون نينوى، العاصمة الآشورية، وصاروا القوة العظمى فى المنطقة، وبذلك انتهى عهد الاستقلال القصير ليهوذا التى تأرجح ولاء ملوكها بين مصر وبابل. ظل العديدون يعتقدون أن يهوذا ستكون آمنة طالما سكن يهوه فى معبده، رغم تحذير إرميا لهم بأن تحدى بابل هو عمل انتحارى. وأخيرًا، دمر نبوخذ نصر القدس ومعبدها فى عام ٥٨٦(ق.م) بعد تمردين فاشلين.

وفى المنفى، انكب النسخ على اللفائف الموجودة فى الأرشيف الملكى، وأضاف واضعو السفر الخامس فقرات لتواريخها تصف الكارثة التى أرجعوها إلى سياسات منسى الدينية[٥٠]. لكن بعض الكهنة، الذين فقدوا العالم كله بفقدان معبدهم، نظروا للماضى ووجدوا سببًا للأمل، ويطلق الدارسون على هذا الجزء من التوراة (P)، لكننا لا نعلم ما إذا كانت (P) تدل على فرد أو على مدرسة بأكملها، كما يبدو أرجح. راجع (P) روايات (J,E) وأضاف إليها سفرىّ الأعداد واللاويين بالاعتماد على الوثائق القديمة ـ كالأنساب والقوانين ونصوص الشعائر ـ بعضها مدون والآخر منقول شفويًا[٥١]. ولعل أهم مصدرين لـ(P) هما (قانون القدسية)[٥٢] (وهو مجموعة من قوانين القرن السابع ق.م) ووثيقة المظلة أو الخيمة، وهو وصف لخيمة يهوه المقدسة خلال أعوام تيه الإسرائيليين فى سيناء، الأمر الذى يحتل مكانًا مركزيًا فى رؤية (P)[٥٣].

بعض المواد التى استخدمها (P) مغرقة فى القدم حقًا، لكنه استطاع إرساء رؤية جديدة بالكلية للشعب الذى تحطمت معنوياته.

لقد فهم (P) قصة الخروج بشكل مختلف تمامًا عن واضعى السفر الخامس، فلم تكن الذروة هى *سفر التوراة* ولكن الوعد الإلهى بحضوره المستمر أثناء أعوام الصحراء. لقد أخرج الإله إسرائيل من مصر حتى يسكن *[skn]* بينهم[٥٤]. ويعنى الفعل *(Shakan)* (أن يعيش

حياة ساكن الخيمة البدوى)، فبدلًا من الإقامة فى بناء ثابت، فضل الإله أن (يخيم) مع شعبه الجـوال؛ إنه ليس مقيدًا بمكان واحد، بـل يمكنه صحبتهم فى أى مكان يذهبون إليه[٥٥]. بعد مراجعة (P)، انتهى سفر الخروج باكتمال المظلة الخيمة: ملأ مجد يهوه الخيمة وغطتها سحابة حضوره[٥٦]. مازال الإله، كما يرى (P)، مع شـعبه فى تجوالهم الأخير فى بابل. وبدلًا من أن يختم (P) ملحمته البطولية بغزو يشوع ـ ترك الإسرائيليين على حدود الأرض الموعودة[٥٧]. إن إسرائيل ليست شعبًا لأنها تقطن بلدًا معينًا، ولكن لأنها تعيش بحضرة إلهها.

شـكل النفـى، فـى تاريـخ (P) المرُاجَع، أحـدث حلقة فى سلسـلة الهجـرات: طرد آدم وحواء من الجنة؛ وحكم على قابيل بحياة التشـرد دون مسـكن بعد قتل هابيل؛ تبعثر الجنس البشرى عند برج بابل؛ وغادر إبراهيم أور؛ وهاجرت القبائل الإسرائيلية إلى مصر، وعاشت فـى النهاية عيشـة البدو فى الصحراء. وفى شـتاتهم الأخير، يجدر بالمنفيـين أن يبنوا جماعة ليتسـنى للحضـور الإلهى العـودة إليها. ويقتـرح (P) فى نوع مـن التجديد المذهل أن يسـير الشـعب بأكمله على قوانين التطهر الخاصة بأفراد المعبد،[٥٨] بحيث يعيش كل إنسان كما لو كان فى خدمة الحضرة الإلهية. إن على إسرائيل أن تكون (مقدسة) و (منفصلة) مثل يهوه[٥٩]، ولذلك صاغ (P) نمطًا للحياة يقوم على مبدأ الانفصال. على المنفيين أن يعيشـوا بمعزل عن جـيرانهـم البابليين، وعليهم أن يتبعوا القـواعد المتميـزة للطـعام والنظافة. حـينئذ ـ وحينئذ فقط ـ سـيعيش يهوه بين ظهرانيهم: «سـأنصب خيمتى فى وسطكم وسأتجول بينكم»، هكذا أخبرهـم اللـه[٦٠]. وبذلك يمكن لبابل أن تصبح جنة عدن أخرى، عندما كان الإله يتجول مع آدم فى الأمسيات الباردة.

كان للقداسة أيضًا مكون أخلاقى قوى. لما كان على الإسرائيليين أن يحترموا (الغيرية) المقدسـة لـكل مخلـوق، فلا يمكـن اسـتعباد أو امتلاك أى شـىء، حتى الأرض أيضًـا، تبعًا لذلـك[٦١]. لا يجـب علـى الإسـرائيليين أن يحتقـروا الغريب: «لـو عاش غريـب معكم فى أرضكم، فلا تؤذوه. بل عليكم أن تعتبروه واحدًا من أهليكم وتحبوه كأنفسكم ـ لأنكم كنتم ذات يوم غرباء فى مصر»[٦٢].

وعلى خلاف واضعى السـفر الخامس، كانت رؤية (P) شـاملة، حيث ركزت روايته عن الغربة والمنفى بشـكل ثابت على أهمية التصالح مع الأعداء السـابقين. لم تكن تلك الرؤية

بادية بشكل أكثر وضوحًا مما فى كتاب (P) الأشهر، الإصحاح الأول للتكوين، حيث يصف (P) خلق إلوهيم للسماء والأرض فى ستة أيام.

لـم يكن ذلك وصـف حرفى ودقيق تاريخيًا للخلق، ذلك أن المحررين الأخيرين عندما جمعوا نص الكتاب المقدس المتبقى، وضعوا قصة (P) بجوار قصة (J) للخلق، التى كانت مختلفـة عنهـا تمامًا[٦٣]. ففى العالم القديم كانت نظريات أصل العالم ونشـأته، لونًا من أدب العلاج، وليس أدب الحقيقة، لما كان الناس يتلون أساطير الخلق بجانب فراش المريض، أو عند بدء مشـروع جديد، أو عند بداية العام الجديد ـ أى وقتما يشـعرون بالحاجة إلى تشـرب القوة الإلهية التى أحضرت كل شىء للوجود، بطريقة ما. كانت قصة (P) عزاءً للمنفيين الذين شعروا أن مردوك إله بابل هَزم يهوه بشكل مخزٍ. وبخلاف مردوك، الذى كان يجب أن يتكرر سـنويًا خلقـه للعالم فى العام الجديد عـن طريق الاحتفالات الهائلة فـى هيكل إيزاجيلا، لم يكن لزامًا على يهوه أن يقاتل الآلهة الآخرين ليخلق كونًا منظمًا. فلم يكن المحيط إلهة البحر المخيفـة تيامـات التى قاتلت مردوك حتـى نهايتها الأليمة، ولكنه مادة خام للكون؛ وليسـت الشـمس، والقمـر، والنجـوم آلهة وإنمـا مجرد مخلوقـات ذات وظائف. لذلـك فليس على انتصار يهوه أن يتجدد؛ فلقد أنهى عمله فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع[٦٤].

ولـم يكن ذلك سـجالًا صاخبًا علـى أية حال، نظرًا لخلوه مـن التهكم والعدوان. قامت الآلهة فى الشـرق الأدنى بخلق العالم عادة بعد سلسـلة من المعـارك العنيفة والمخيفة، حقًا أورد الإسـرائيليون قصصًـا عن ذبح يهوه لوحوش البحر المقدسـة فى بـدء الزمان[٦٥]، لكن أسـطورة الخلـق عند (P) كانت غيـر عنيفة. فقد نطق الإله أمر الخلق بمنتهى البسـاطة، فأتت مكونات العالم واحدة تلو الأخرى إلى الوجود، وبعد كل يوم رأى الإله أن كل ما قام بصنعه كان طيبًـا. وفـى اليوم الأخيـر، تأكد يهوه مـن أن كل شـىء كان (طيبًا للغاية) وبـارك الخلق بأكمله، ويشمل ذلك كما هو مفترض البابليين، ويجب على الجميع أن يسلكوا سلوك يهوه، فيستريحوا بهدوء يوم السبت ويخدموا عالم الله، ويباركوا كل مخلوق من مخلوقاته.

لكـن نبيًـا آخـر، كان يقـوم بالدعوة فى بابـل خلال النصـف الثانى للقرن السـادس قبل الميلاد، تبنى لاهوتًا أكثر عدوانية، ولم يكن يستطيع الانتظار حتى يرى الأغيار *goyim* (الأمم الأجنبية) تسير وراء إسرائيل مقيدة بالسلاسل. إننا لا نعرف اسمه، إلا أنه بسبب حفظ نبوءاته

فـى نفس اللفافة مع إشـعياء، فهو يعرف عادة باسـم إشـعياء الثانى. لقد اقتربـت نهاية النفى، ففـى عام ٥٣٩ (ق.م) هـزم قورش ملك فارس البابليين وأصبح سـيدًا على أكبر إمبراطورية شـهدها العالم حتى ذلك الوقت. ولأنه قد وعد بإعادة المنفيين كافة إلى وطنهم، أطلق عليه إشعياء الثانى اسم *(مسيح يهوه)* أى الملك المسموح من الله[٦٧]. فمن أجل خاطر إسرائيل، استدعى يهوه قورش ليكون أداته، وسبب انقلابًا فى السلطة فى المنطقة. هل يستطيع أى إله آخر أن ينافسـه؟ كلا، فقد أعلن يهوه بكل احتقار لآلهة الأغيار «إنكم لا قيمة لكم وأعمالكم عـدم»[٦٨]. وصار الإله الأوحد «أنا يهـوه الذى لا ينـافسـه أحـد»، وأعلن بكل افتخار «ليس هناك إله آخر إلى جوارى»[٦٩]. ذلك كان أول تصريح توحيدى صريح فيما سـيصبح الكتاب المقـدس العبـرى، إلا أن نبرتـه الانتصارية عكسـت الخاصية المحاربة لذلـك الدين. حيث اسـتند إشـعياء الثانى على رواية غامضة ليس لها سـوى صلة واهية ببقية الأسـفار الخمسـة، واسـتخرج الأسـاطير القديمـة عـن ذبح يهـوه لتنينـات البحر حتـى ينظم الفوضـى الأولى، وأعلن أن يهوه على وشـك تكرار هذا الانتصار الكونى عن طريق هزيمة الأعداء التاريخيين لإسـرائيل[٧٠]. لكن إشعياء لم يكن يعبر عن آراء المجتمع اليهودى فى المنفى بأكمله، حيث تداخلت مع نبؤاته المتفائلة (أغنيات الخادم الأربعة)[٧١]، وفيها عهد إلى شخصية أسطورية، أطلقت على نفسـها خادم يهوه، بمهمة إقامة العدل فى أرجاء العالم ـ ولكن عن طريق حملة غير عنيفة. لقد تعرض للاحتقار والرفض، إلا أن معاناته خلصت شعبه، لم يكن لدى الخادم رغبـة فـى إخضاع الأغيار لكنه سـيصبح (نور الأمم) ويمكن خلاص الإلـه من الوصول إلى مشارف الأرض[٧٢].

أوفى قورش بوعده، فقرابة نهاية عام ٥٣٩(ق.م)، بعد بضعة شهور من تتويجه، شرعت جماعة صغيرة من المنفيين فى الارتحال نحو القدس، وفضل معظم الإسـرائيليين البقاء فى بابل، حيث قاموا بمساهمة مهمة فى النصوص المقدسة العبرية.

جلـب المنفيـون العائـدون معهـم تسـع لفافات تتبـع تاريخ شـعبهم منـذ الخلق وحتى ترحيلهم: التكويـن، والخروج، واللاويين، والعدد، والتثنية، ويشـوع، والقضاة، وصمويل، والملـوك؛ كما أحضروا معهم مختارات من نبوءات الأنبياء، وكتاب أناشـيد يتضمن مزامير

جديـدة ألفت فـى بابل. مازال الأمر لـم يكتمـل، لكن المنفيين كان بحوزتهـم العظام العارية للكتاب المقدس العبرى.

كان الجـولاه، أى جماعة المنفيين العائدين، على اقتناع بأن دينهم الذى جرت مراجعته هو النسخة الأصيلة الوحيدة لديانة يهوه، غير أن الإسرائيليين الذين لم يتم ترحيلهم إلى بابل وعاش معظمهم فى أراضى المملكة الشـمالية السـابقة، لم يشـاركوهم هذا الرأى، ورفضوا ذلك الموقف الاستبعادى. اكتمل المعبد الجديد أخيرًا، وهو لـم يكن سوى ضريح متواضع، فـى عـام ٥٢٠ (ق. م)، مما جعل ديانة يهوه مرةً أخرى دين معبد. لكن روحانية أخرى بدأت فى النمو بشـكل تدريجى للغاية إلى جوار عبادة يهوه، وبمسـاعدة أولئك الإسرائيليين الذين تخلفـوا فـى بابل، صار الجولاه قاب قوسـين أو أدنـى من تحويل نصوصهـم المختلطة إلى كتاب مقدس.

* * *

✍

بمجـرد فراغ اليهوذيين من بناء المعبد الثانى فوق جبل صهيون، ظنوا أنهم سيسـتأنفون حياتهم كما كانت فى السابق، إلا أن الانهيار الروحى استولى عليهم، فلقد شعر العديد منهم بخيبة الأمل بسبب المعبد الجديد الذى ما كان يستطيع أن ينافس العظمة الأسطورية لضريح سـليمان، ولقى الجولاه (المنفيون) معارضة قوية من أولئك الغرباء الذين استقروا فى يهوذا أثنـاء غيبـة المنفيين فى بابل؛ كما لم يلقوا اسـتقبالًا حميمًا من أولئك الإسـرائيليين الذين لم يتـم ترحيلهم إلى بابل. أصبح الكهنة كسـالى وغيـر مبالين ونكصوا عن القيـادة الروحية[1]. ولكن فى عام ٣٩٨ (ق. م) تقريبًا، أرسل الملك الفارسى وزيره للشئون اليهودية، عزرا، إلى القدس بتكليف فرض *توراة* موسـى لتصبح قانون البلاد[2]. وسيجعل عزرا لتلك المجموعة من التعاليم المتنوعة حتى وقتئذٍ قيمة مطلقة، حيث أصبحت *التوراة*.

كان الفـرس يدرسـون النظـم القانونية للشـعوب الخاضعة لهم كافة، حتـى يتأكدوا من ملاءمتهـا لأمن الإمبراطورية، وفى الأغلب تمكن خبيـر التوراة عزرا من الوصول إلى صيغة توفيقيـة بيـن الشـريعة الموسـوية والقانون الفارسـى، وعندمـا وصل إلى القـدس صدم مما وجـده. لـم يحافـظ الناس على الانفصـال المقدس عن *الأغيـار* الذى أوصى بـه (P)، بل إن بعضهم اتخذ زوجات أجنبيات. وطوال يوم بأكمله، شـعر سكان القدس بالفزع عند رؤيتهم لمبعوث الملك يشـق ملابسه ويجلس فى الطريق العام متخذًا هيئة الحداد العميق. ثم طلب

عزرا حضور الجولاه بأكملهم إلى اجتماع، تحت التهديد بأن كل من يرفض الحضور سيطرد من الجماعة وستصادر أملاكه.

وفي يوم السنة الجديدة، أحضر عزرا التوراة إلى الميدان أمام بوابة الماء، وأخذ يقرأ بصوت عال وهو واقف على منصة خشبية مرتفعة، مترجمًا وشارحًا حتى يفهم الناس ما يقرأ، بينما طاف بين الحشود اللاويون[٣] الذين تمرسوا فى التوراة حتى يكملوا أوامره[٤]. إننا لسنا واثقين أى قوانين جرى إعلانها فى تلك المناسبة، ولكن أيا ما كانت؛ فإنه من الواضح أن الناس لم يسمعوها من قبل أبدًا، ولذلك تفجرت دموعهم خوفًا من تلك الفروض غير المألوفة. لكن عزرا أمر قائلًا: «لا تبكوا». لقد صاروا الآن واعين بمعنى ما ذكر على مسامعهم. وكان ذلك موسم (السكوث ـ Sukkoth)، وهو وقت عيد، وقد شرح القانون الذى يقضى بأن يمضى الإسرائيليون ذلك الشهر المقدس تحت مظلات خاصة فى ذكرى الأربعين سنة التى قضاها أسلافهم فى البرية[٥]. وعلى الفور أسرع الناس إلى التلال ليجمعوا أغصان الزيتون، والآس، والصنوبر، وسعف النخيل، وانتشرت المظلات فى كل أنحاء المدينة، وساد جو الاحتفال، حيث كان الناس يتجمعون كل مساء ليسمعوا ما يشرحه لهم عزرا.

بدأ عزرا فى ابتداع نظام روحى يقوم على نص مقدس، فقد جرى الآن رفع التوراة فوق الكتابات الأخرى وأطلق عليها لأول مرة (شريعة موسى). ولكن إذا كانت التوراة قد قرأت كأى نص آخر فإنها بدت شاقةً ومحيرةً، إذ يجب سماعها فى سياق أداء الشعائر التى تفصلها عن الحياة المعتادة وتضع الجمهور المخاطب فى إطار ذهنى مختلف؛ ولأن الناس بدأوا يعاملون التوراة بشكل مختلف، فقد بدأت تصبح (كتابًا مقدسًا).

لعل أهم عنصر فى روحانية التوراة هو عزرا ذاته[٦]، فهو كاهن و(كاتب حاذق لتوراة موسى) وأحد حفظة التقاليد[٧]، لكنه كان أيضًا نوعًا جديدًا من المسئولين الدينيين: إنه الدارس الذى وجه قلبه لدراسة توراة يهوه، وليطبق ويعلم القانون والأوامر فى إسرائيل[٨]. كان عزرا يقدم شيئًا مختلفًا عن تعليم الكهنة المعتاد لمعرفة الشعائر، فمؤلف الكتاب المقدس يبرز قوله لنا «إن يد يهوه فوق يده»، وتلك عبارة تستخدم منذ القدم لتصف ثقل الإلهام الذى هبط على الأنبياء[٩]. كان الكهنة قبل النفى معتادين أن يستشيروا يهوه عن طريق الاستقسام بأزلام مقدسة تعرف باسم أوريم وتوميم[١٠]، أما العراف الجديد فلم يكن منجمًا ولكنه دارس يمكنه تأويل النصوص المقدسة. وستحتفظ ممارسة *(الميدراش ـ midrash)*

التفسير دائمًا بذلك الحس بالتطلع للمعرفة[١١]، وهكذا لم تكن دراسة التوراة تدريبًا أكاديميًا ولكن سعى روحى.

غير أن قراءة عزرا قد سبقها تهديد الإسرائيليين بالطرد ومصادرة الملكية، وأعقبها تجمع أكثر حزنًا فى الميدان المواجه للمعبد، وقف الناس أثناءه يرتجفون من أمطار الشتاء الغزيرة وينصتون لأمر عزرا بإبعاد زوجاتهم الأجنبيات[١٢]. صارت عضوية إسرائيل الآن مقصورة على الجولاه وأولئك الذين خضعوا للتوراة، التى هى القانون الرسمى ليهوذا. لكنه كان هناك الخطر الدائم من أن يقود التحمس للنص المقدس إلى التشدد فى العقيدة ذى الطابع الاستبعادى والباعث على الانقسام والدافع لاستخدام القسوة.

شكلت قراءة عزرا علامة على بداية اليهودية الكلاسيكية، تلك الديانة التى تعنى ليس بمجرد تلقى الوحى وحفظه، ولكن بإعادة تأويله بشكل مستمر[١٣]. كان القانون الذى قرأه عزرا مجهولًا بشكل واضح للناس الذين ذرفوا الدموع حين سمعوه لأول مرة، وعندما قام الشارح بتأويل النص فإنه لم يقم بتكرار *التوراة* الأصلية التى نزلت فى الماضى البعيد على موسى، بل خلق شيئًا جديدًا وغير متوقع. وبنفس تلك الطريقة قام كاتبو الكتاب المقدس بعملهم، حيث راجعوا بشكل جذرى تلك النصوص التى ورثوها. لم يكن الوحى حدثًا موقوتًا بزمان بعينه، لكنه عملية مستمرة لا يمكن لها أن تنتهى أبدًا؛ لأنه كانت هناك دائمًا تعاليم جديدة يمكن اكتشافها.

فى ذلك الوقت، كانت هناك فئتان مستقرتان للنصوص المقدسة: التوراة والأنبياء (النڤييم ـ النبيون). ولكن بعد النفى، نتجت مجموعة أخرى من النصوص ستعرف باسم كتوڤيم، أى (الكتابات) التى أعادت فى بعض الأحيان تأويل الكتب القديمة. ولذلك فالحوليات، الروايات التاريخية التى كتبها المؤلفون من الكهنة، ليست سوى تعليق على تاريخ صمويل والملوك. وحينما ترجم هذان الكتابان إلى اليونانية أطلق عليها *(باراليپومينا - Paralipomena)* أى (الأشياء المحذوفة)[١٤]، إذ أخذ المؤلفون يكتبون ما بين السطور لتصحيح ما اعتبروه أوجهًا للقصور فى الروايات المبكرة. كما تبنوا التوفيقية الخاصة بـ (P) وأرادوا بناء جسور مع الإسرائيليين الذين لم يذهبوا إلى المنفى ويقيمون الآن فى الشمال؛ من أجل ذلك حذفوا الأطروحات السجالية القاسية لواضعى السفر الخامس ضد المملكة الشمالية.

وينتمي عدد بارز من (الكتابات) إلى مدرسة منفصلة عن مجموعتي (القانون) أو (الأنبياء)، ذلك أنه في الشرق الأدنى القديم مال الحكماء الذين ارتبطوا بالبلاط كمعلمين أو كمستشارين إلى رؤية الواقع بأكمله باعتباره يتشكل بواسطة مبدأ أساسي هائل يعود إلى أصل إلهي، أطلق عليه الحكماء العبرانيون اسم (*حُكمة*) أي حكمة.

وخضع كل شيء ـ من قوانين الطبيعة والمجتمع إلى أحداث حياة الأفراد ـ لهذا النموذج السماوي الذي لم يكن بمقدور أي كائن بشري أن يحيط به بإجماله أبدًا، لكن الحكماء الذين كرسوا حياتهم لتأمل الحكمة، اعتقدوا أنهم يظفرون من آن لآخر بومضات منه. وعبر بعضهم عن بصائرهم من خلال تلك المأثورات الثاقبة: «يمنح الملك البلاد استقرارًا بالعدالة لكن المغتصب يحيلها خرابًا» أو «من يمتدح جاره فإنما ينصب فخًا تحت قدمه»[١٥]. وفي الأصل، لا توجد سوى علاقة محدودة بين تقاليد الحكمة وموسى وسيناء، لكنها ترتبط بالملك سليمان الذي اشتهر بهذا النوع من الفطنة[١٦]، ونُسبت له ثلاثة من (الكتابات)، هي: (الأمثال، والجامعة، ونشيد الأنشاد). أما (الأمثال): فهي تجميع لمقاطع نثرية قصيرة تتسم برجاحة الرأي كالمأثورتين السابقتين، والجامعة: هي تأملات مغرقة في الشك وترى الأشياء كافة باعتبارها زهوًا فارغًا، يبدو أنها تهدم تقاليد التوراة بأكملها، بينما نشيد الأنشاد ليس سوى شعر جنسي يفتقد إلى أي مضمون روحي.

تستكشف كتابات الحكمة الأخرى تلك القضية المعقدة التي تتصل بمعاناة الناس الأبرياء في عالم يحكمه إله عادل، وهنا يعتمد سفر أيوب على أسطورة شعبية قديمة، جاء فيها: إن الإله سمح للشيطان، المدعي القانوني للمجلس الإلهي، باختبار فضيلة أيوب عبر ابتلائه بسلسلة من النوائب التي لا يستحقها إطلاقًا. وأخذ أيوب يبث شكواه بفصاحة لسانه ضد ما نزل به من عقاب رافضًا قبول التفسيرات التقليدية لأصدقائه الذين حاولوا تعزيته. وفي النهاية أجاب يهوه أيوب، ليس عن طريق الإشارة إلى أحداث الخروج من مصر، ولكن عن طريق حمله على تأمل الخطة الأساسية التي حكمت الخلق. أيستطيع أيوب زيارة المكان الذي يحفظ فيه الجليد؟ أو أن يسخر بنات أطلس؟ أو أن يفسر سبب رغبة ثور بري في خدمة بني البشر؟ فاضطر أيوب إلى الاعتراف أنه لا يستطيع الإحاطة بالحكمة الإلهية: «لقد كنت أسهب في الحديث عن أمور ما كنت أدريها، وعن عجائب تفوقني وتفوق علمي»[١٧]. ويمكن اكتساب الحكمة عن طريق التأمل في عجائب العالم الطبيعي وليس بدراسة التوراة.

وبحلـول القـرن الثانـى (ق. م)، كان بعـض كتـاب الحكمة قـد بدأوا فـى الاقتراب من التـوراة. فلـم يعد ابن سـيره، وهو حكيم تقى يعيـش فى القدس، يرى الحكمـة كمبدأ مجرد ولكنـه تخيلها على هيئة أنثى وعضوة فى المجلس الإلهى[١٨]، كما صورها وهى تقدم وصفًا لنفسـها أمام أعضاء المجلس الآخرين. إنها هى الكلمة التى اسـتدعى بها الإله الأشـياء كافة إلـى الوجود، وهى الروح المقدسـة التى حامت فوق المحيـط الأول عند بدء عملية الخلق. وباعتبار الحكمة كلمة الإله وخطته الرئيسية، فقد كانت إلهية؛ ومع ذلك منفصلة عن خالقها، وحاضرة فى كل مكان على الأرض. لكن الإله أمرها أن تنصب خيمتها مع شـعب إسـرائيل وصحبتهم طوال تاريخهم، فلقد كانت موجودة فى عمود السـحاب الذى أرشدهم فى التيه، وكذلـك فـى طقوس المعبـد، وكانت تعبيـرًا رمزيًا آخر عـن النظام الإلهـى. ولكن فوق كل شـىء، كانت الحكمة متماهية مع سفر التوراة (الشريعة التى أمرنا موسى بها)[١٩]. وهكذا لم تعد التوراة مجرد نصوص قانونية ولكنها صارت تعبيرًا عن الحكمة العليا والخير الأسمى.

وشَخَّص مؤلف آخر، كان يكتب فى نفس الزمان تقريبًا، الحكمة بطريقة مماثلة، بجعلها مقدسـة ولكنهـا منفصلة عن جوهر الإله. تشـرح الحكمـة ذلك قائلة: «خلقنـى يهوه أول ما تـَكَشَفَ مقصده، قبل أول مخلوقاته».

كانت الحكمة إلى جواره ـ الصانع الأعلى ـ عندما أنشـأ الكون، وأدخلت السـرور إليه يومًـا بعـد يوم، وتبدى قدراتهـا فى حضوره وفى كل مـكان فى العالم، مبتهجـة أنها مع أبناء الإنسـان[٢٠]. لقـد دخل على (اليهويـه) تنوير ونعمة جديدان، فبدأت دراسـة التوراة تسـتثير المشـاعر والأشـواق التى هى جنسـية فـى الغالب. إذ يصف بن سـيرة الحكمـة تنادى كأحد العشـاق علـى الحكمـاء: «هلموا إلـىَّ، إنكم تشـتهوننى وامتلئـوا من فاكهتـى؛ لأن ذكرياتى أحلى من العسـل وامتلاكى أحلى من أقراص العسـل»[٢١]. كان السـعى فى سبيل الحكمة لا نهاية له: «أولئك الذين يطعمون منى سيشـعرون بالجوع للمزيد، ومن يشـربوننى سيعطشون للمزيد»[٢٢]. إن جرس وصور نشيد بن سيرة مماثلان جدًا لنشيد الأناشيد، وهو ما يفسر سبب ضم شـعر الحب هذا إلى (الكتابات) فى نهاية الأمر. حيث بدا أنه يعبر عن العاطفة الشـعرية لدارس *السفر* عندما كان يدرس التوراة وصادف حضورًا (أوسع من البحر) وخططه (أعمق من الهاوية)[٢٣].

ويصف بن سيره استغراق دارسى السفر فى النصوص المقدسة كافة: التوراة، والأنبياء، والكتابات، فهو لا يغلق نفسه بعيدًا عن العالم فى برج عاجى ولكنه يشارك فى أمور الدولة، ويأتيه تفسيره بشكل كامل من الصلاة: (فى الفجر يلجأ بكل قلبه إلى الرب الذى خلقه) ونتيجة لذلك فهو يتلقى فيضًا من الحكمة والفهم[٢٤]، حوّله وجعله قوة خير فى العالم[٢٥]. وفى عبارة فى غاية الأهمية، يذهب بن سيره إلى أن تعاليم الحكيم هى (كالنبوءة وتراث للأجيال كافة فى المستقبل)[٢٦]. فلم يكن الدارس يتعلم ببساطة من الأنبياء؛ بل جعله تفسيره هو ذاته نبيًا.

وسيغدو ذلك واضحًا فى كتاب دانيال، الذى كتب فى فلسطين خلال القرن الثانى (ق.م) فى زمن الأزمة السياسية[٢٧]. فقد صارت يهوذا فى ذلك الوقت مقاطعة ضمن الإمبراطوريات الإغريقية التى أسسها خلفاء الإسكندر، الذين غزوا الإمبراطورية الفارسية فى عام ٣٣٣ (ق. م). وأدخل الإغريق نسخة مخففة من الثقافة الأثينية الكلاسيكية، التى تعرف باسم الهيلينية، إلى الشرق الأدنى. وقد بهر بعض اليهود بالنموذج الإغريقى، لكن المعارضة للثقافة الهيلينية تحصنت فى اليهود المحافظين بعد عام ١٦٧ (ق. م)، عندما انتهك أنتيخوس إيبفانس، حاكم الإمبراطورية السلوقية فى بلاد الرافدين وفلسطين، معبد القدس وأدخل فيه الثقافة الهيلينية: وتمت ملاحقة اليهود الذين عارضوا حكمه. وقاد يهوذا المكابى وأسرته المقاومة اليهودية، وفى عام ١٦٤(ق.م) تمكنوا من إخراج الإغريق من جبل المعبد لكن الحرب استمرت حتى عام ١٤٣ (ق.م)، عندما تمكن المكابيون من الإطاحة بالحكم السلوقى وإقامة يهوذا كدولة مستقلة، حكمتها الأسرة الهاسمونية حتى عام ٦٣ (ق.م).

تم تأليف كتاب دانيال أيام الحروب المكابية، وأخذ شكل رواية تاريخية جرت فى بابل أثناء النفى، ولكن فى الحقيقة كان دانيال واحدًا من أكثر المنفيين فضيلة[٢٨]، ولكن فى ذلك الكتاب الأسطورى، صور على أنه نبى رسمى فى بلاط كل من نبوخذنصر، وقورش. وفى الفصول الأولى، التى كتبت قبل تدنيس أنتيخوس للمعبد، قُدِّمَ دانيال على هيئة أحد حكماء البلاط فى الشرق الأوسط[٢٩] الذين يتمتعون بالموهبة الخاصة بتأويل كافة أنواع الرؤى والأحلام[٣٠]. ولكن فى الفصول الأخيرة، التى كتبت بعد تدنيس أنتيخوس للمعبد، ولكن قبل النصر النهائى للمكابين؛ أصبح دانيال مفسرًا ملهمًا منحته دراسته للنصوص المقدسة بصيرة الأنبياء.

شاهد دانيال سلسلة من الرؤى المحيرة، فقد رأى تعاقب أربع إمبراطوريات مخيفة (تمثل كل منها فى صورة وحش أسطورى) وكانت كل واحدة أكثر بشاعة من سابقتها. غير أن الإمبراطورية الرابعة، وذلك فى إشارة واضحة إلى الإمبراطورية السلوقية، مثلت نظامًا للشر مختلفًا تمامًا، فكان حاكمها (يفوه بكلمات ضد الرب الأعلى ويؤذى قديسى الرب الأعلى)[٣١]. وتنبأ دانيال (بالكراهية الكارثية) لهيلينية أنتيخوس فى المعبد[٣٢]، إلا أنه كان هناك بصيص للأمل، حيث رأى دانيال «واحدًا كابن الإنسان قادمًا على سحب السماء»، وهو شكل إنسانى غامض ولكنه أكثر من إنسانى، ويمثل المكابيين. دخل المنقذ فى حضرة الإله، الذى أضفى عليه (السيادة والمجد والملكية)[٣٣]. وستصبح هذه النبوءات فى غاية الأهمية فيما بعد، كما سنرى فى الفصل القادم، لكن ما يعنينا الآن هو تأويل دانيال الملهم.

شاهد دانيال سلسلة أخرى من الرؤى لم يستطع فهمها، ولذلك فتش عن تفسير لها فى الكتب المقدسة، شُغل على وجه الخصوص بتنبؤ إرميا بعدد السنوات التى يتعين أن تمر «قبل أن تنتهى المرات المتتالية لدمار القدس؛ وذلك تحديدًا هو سبعون عامًا»[٣٤]. كان من الواضح أن مؤلف القرن الثانى (ق.م) لم يكن معنيًا بالمعنى الأصلى للنص، إذ إن إرميا تنبأ من خلال رقم تقريبى بمدة النفى البابلى. أما مؤلف القرن الثانى، فقد أراد أن يجد دلالة جديدة تمامًا فى تلك النبوءة القديمة، بحيث تجلب الطمأنينة لليهود الذين كانوا ينتظرون بقلق نتيجة الحروب المكابية. وسيصير ذلك نمطيًا بالنسبة للتأويل اليهودى، فبدلًا من النظر للخلف لإماطة اللثام عن المعنى التاريخى، سيجعل المفسر النص يتحدث عن الحاضر والمستقبل. ومن أجل الوصول إلى الرسالة الخفية لإرميا، فرض دانيال على نفسه برنامجًا صارمًا للتنسك: «يممت وجهى نحو الرب الإله سائلًا إياه الوقت للصلاة ومتضرعًا بالصيام وثياب الخيش والرماد»[٣٥]. وفى مناسبة أخرى، قال: «لم آكل طعامًا شهيًا ولم ألمس أى لحم أو خمر، ولم أتطيب بالدهن حتى مرت تلك الأسابيع الثلاثة»[٣٦]. ونتيجة لذلك التهذيب الروحى، أصبح مستقبلًا للإلهام المقدس: طار جبريل، ملاك الوحى نحوه، ومكنه من اكتشاف معانٍ جديدة فى المقاطع المستعصية.

لقد أصبحت دراسة التوراة تهذيبًا للأنبياء، حيث صار المفسر الآن: يعد نفسه للاقتراب من تلك الوثائق القديمة عن طريق الطقوس التطهيرية، كما لو كان على وشك دخول مكان مقدس، واضعًا نفسه فى حالة ذهنية بديلة تمنحه بصائر جديدة. وتعمد مؤلف القرن الثانى

(ق.م) وصف تنوير دانيال بطريقة تستدعى خبرات الرؤى الملهمة عند إشعياء وحزقيال[٣٧]. ولكن فى حين أن إشعياء استهل النبوية فى المعبد، فإن دانيال عثر عليها فى النص المقدس ولم يكن عليه أن يأكل اللفافة من حزقيال؛ بل عاش بدلًا من ذلك مع كلمات النص المقدس فى ذهنه، واستبطنها ووجد نفسه قد تحول- «تطهر وتنقى وأصبح أبيض[٣٨]».

وأخيرًا، جعل مؤلف القرن الثانى (ق.م) بمقدور دانيال التنبؤ بنتيجة الحروب المكابية عن طريق العثور على رسالة جديدة تمامًا فى كلمات إرميا. ففى آية محيرة ومستعصية، أشار جبريل إلى أن المكابيين سينتصرون، سواء استغرق ذلك «سبعين أسبوعًا، أو سبعين عامًا» لقد أثبت النص قدسيته وأصله الإلهى من خلال التحدث بشكل مباشر إلى الظروف التى ما كان باستطاعة المؤلف الأصلى أن يستشرفها[٣٩].

لكن من الداعى للحزن أن الأسرة الهاسمونية الحاكمة التى أقامها المكابيون كانت مخيبة للآمال بشكل هائل، ذلك أن ملوكها كانوا قساة فاسدين ولم ينحدروا من داود، وأفزعوا اليهود الأتقياء عندما انتهكوا قدسية المعبد عن طريق شغل منصب الكاهن الأعلى، رغم أنهم لا يتمتعون بأصول كهنوتية. أثار ذلك التدنيس الخيال التاريخى للشعب اليهودى فأسقطه على المستقبل. وفى نهاية القرن الثانى (ق.م) تفجرت مشاعر التقوى الرؤيوية، حيث قام اليهود فى النصوص الجديدة بوصف الرؤى الأخروية التى يتدخل فيها الإله بكل قوة فى الشئون البشرية، ويسحق النظام الفاسد، ويدشن عهد العدالة والطهر. فى غمار نضالهم للوصول إلى حل انقسم أهل يهوذا إلى عدد هائل من الفرق، يصر كل منها أنه وحده يمثل إسرائيل الحقة[٤٠]. وكانت تلك فترة خلاقة بشكل استثنائى.

ولم تكن شريعة الكتاب المقدس قد اكتملت، ولم تظهر بعد نصوص مرجعية أو عقيدة تقليدية، وقليل من الفرق شعرت بوجوب التزامها بالقراءات التقليدية (للقانون) و (الأنبياء). بل إن بعض الفرق شعر بحريته فى كتابة نصوص مقدسة جديدة بالكامل. انكشف هذا التنوع الهائل فى أواخر حقبة المعبد الثانى عند اكتشاف لفائف جماعة قمران عام ١٩٤٢.

ظهرت فى قمران روح تلك الحقبة المعادية لاستخدام (الأيقونات)، إذ انسحبت جماعة قمران من القدس إلى شواطئ البحر الميت حيث عاشوا فى عزلة رهبانية ، وبجلوا (القانون) و(الأنبياء)، لكنهم اعتقدوا أنهم هم وحدهم الذين يفهمونهما[٤١]. فقد تلقى قائدهم، معلم الصلاح، وحيًا أقنعه أن هناك (أمور خفية) فى الكتب المقدسة لا يمكن أن

تكتشـف إلا بواسـطة تفسير خاص يفك الشـفرة *(pesher)*. فكل كلمة على وجه التحديد فى (القانون)، و (الأنبياء) تتطلع إلى جماعتهم فى تلك الأيام الأخيرة[٤٢]. كانت قمران بالنسـبة لهم تتويجًا لتاريخ اليهود وإسرائيل الحقة، وسوف يقيم الله سريعًا نظامًا كونيًا جديدًا، وبعد النصر النهائى لأبناء النور؛ سيشيد معبدًا هائلًا، لا تصنعه يد البشر، وستعاد كتابة ميثاق موسى مـع الله. وفى تلك الأثناء، مثلـت جماعة قمران معبدًا طاهرًا حل محل الضريح المدنس فى القـدس، والتزم أعضاؤها قوانين الكهنة، يطهرون ثيابهم، ويسـيرون فى غرفة الطعام كما لو كانوا فى فناء المعبد.

كانـت قمران جناحًا متطرفًا من حركة الإسـينيين (Essene) التـى كان قوامها قرابة أربعة آلاف عضـو بحلول القرن الأول (ق. م)[٤٣]، وقد عاش معظم الإسـينيين أيضًا فى جماعات منظمـة للغايـة، وإن كانت فـى البلدان، والقرى، وليـس فى الصحراء، كمـا تزوجوا وأنجبوا أطفـالًا، لكنهم مارسـوا حياتهم كما لو كانت نهايـة الزمان قد بدأت بالفعـل، متبعين قوانين الطهارة، ومتجردين عن الملكية الخاصة، ومستخدمين الأشياء كافة على المشاع، ومُحَرِّمين الطـلاق[٤٤]. كانـوا يقيمون وجبات جماعيـة، يتطلعون فيها إلى المملكـة القادمة، ومع أنهم توقعوا تدمير المعبد، إلا أنهم استمروا فى أداء العبادة هناك.

أمـا الفريسـيون، وهم فرقـة أخرى ضمت حوالـى ٢ , ١ بالمائة من السـكان[٤٥]، فكانوا يتمتعـون بدرجـة عالية من الاحترام، ورغم أن منهج تعاملهم مـع (القانون)، و(الأنبياء) كان أكثـر تقليديـة، فإنهم كانوا منفتحين على الأفكار الجديـدة، كالبعث العام للناس، حين يقوم الصالحـون من الأجداث، ويشـاركون الرب نصره النهائى. كان معظمهـم من العامة، الذين كرسـوا جهودهم للعيش معيشة الكهنة باتباع قوانين الطهارة فى بيوتهم الخاصة كما لو كانوا يسكنون فى المعبد.

وقد عارضهم الصدوقيون، الأكثر محافظة، الذين أولوا النصوص المكتوبة بشكل أكثر تشددًا، ولـم يقبلوا الأفكار المبتدعة عن الخلود الشخصى.

ركـز الناس علـى المعبد لأنه يفتح لهـم طريقًا للوصول إلى الله؛ ولـو أخفق المعبد فى ذلك، لصار الدين فاقدًا لمقصده. كان هناك بحث مستميت عن طريقة جديدة لدخول الحضرة الإلهية، عن نصوص مقدسـة جديدة، وعن طرق جديدة للحياة اليهودية[٤٦]. وأعادت بعض الفرق كتابة النصوص القديمة بالكامل، فتخيل مؤلف الكتاب الأول لإخنوخ (Enoch) الله

وهو يمزق الأرض والوحى الموسوى إربًا على طور سيناء، ليبدأ من جديد بسجل طاهر. وجزع مؤلف اليوبيل، الذى كان يقرأ على نطاق واسع حتى القرن الثانى الميلادى، من قسوة بعض الكتابات المبكرة، فراجع بشكل كامل روايات (JEP): أحقًا حاول الإله إبادة الجنس البشرى فى الطوفان؟ أحقًا أمر إبراهيم بذبح ولده؟ وأغرق الجيش المصرى فى البحر الأحمر؟ ولذلك ذهب إلى أن الإله لم يتدخل بشكل مباشر فى شئون البشر، وأن المعاناة التى نراها حولنا هى من عمل إبليس وقبيله.

قبل القرن الأول الميلادى، لم يكن هناك ذلك التوقع الواسع لوصول مسيح، «الإنسان الممسوح بالزيت»، حتى يقيم الحق فى العالم[٤٧]. ورغم وجود إشارات من آنٍ لآخر لذلك الشخص، فإن ذلك كان فكرة هامشية وغير ناضجة. تخيلت سيناريوهات نهاية العالم ـ فى أواخر حقبة المعبد الثانى ـ أن الله يقيم النظام الجديد دون عون بشرى. ولم توجد سوى إشارات قليلة متناثرة لمفاهيم ستغدو فيما بعد حاسمة، فكان هناك ذكر لملك من آل داود سيبدأ (مملكة الله) ويجلس للأبد للحكم على الأغيار[٤٨]. وتحدث نص آخر عن حاكم «سيطلق عليه ابن الله و..... ابن الأعلى وسيجلب السلام للعالم»[٤٩]ـ وتلك عودة تواقة إلى نبوءة إشعياء بعمانويل. لكن تلك الإشارات المتفرقة لم تشكل حتى ذلك الوقت رؤية متماسكة.

تغير ذلك بعد غزو القائد الرومانى پومپى لفلسطين فى عام ٦٣ (ق. م) وتحويلها لمقاطعة رومانية. كان الحكم الرومانى نافعًا من بعض الأوجه، فقد أعاد الملك هيرود، ربيب روما، الذى حكم القدس من عام ٣٧ إلى عام ٤ (ق. م)، بناء الهيكل بطريقة عظيمة، وتدفق الحجاج للاحتفال بالأعياد. على أن الرومان لم يتمتعوا بالشعبية، وانجرف بعض القادة، وأبرزهم پونتيوس پيلات (٢٦ ـ ٣٦م)، فى إهانة المشاعر اليهودية. نتيجة لذلك سعى عدد من الأنبياء لتعبئة الناس للثورة[٥٠]، فقاد رجل يدعى ثيوداس ٤٠٠ رجل إلى الصحراء، واعدًا إياهم أن الله سيحررهم هناك. وأقنع نبى يعرف باسم (المصرى) الآلاف من الناس بالتجمع على جبل الزيتون من أجل اقتحام الحصن الرومانى الذى وضع بشكل مستفز إلى جوار المعبد. قمعت روما معظم تلك الانتفاضات بشكل وحشى، وفى أحد المرات صلب الرومان ما يصل إلى ألفى متمرد خارج القدس. وخلال العشرينيات من القرن الأول الميلادى، اجتذب يوحنا المعمدان، وهو نبى زاهد، ربما انتمى لحركة الإسينيين، جموعًا

غـفيـرةً إلـى صـحراء يهـوذا، حيـث ألقى مواعظه بشـأن اقتراب (مملكة السـماء)[٥١]، التى سـيكون فيها حسـاب عظيم يجب أن يستعد اليهود له بالاعتراف بخطاياهم، وغمس أنفسهم فى نهر الأردن، ويقسمون على أن يعيشوا حياة نزيهة وخالية من الذنوب[٥٢].

وبرغم أن يوحنا لم يعظ ضد الرومان، فقد أعدمته السلطة.

يبـدو أن يوحنـا كان على قرابة بشـكل ما ليسـوع الناصرى، الـذى كان يمارس العلاج، ورقيـة الناس، والذى أعلـن قرب وصول مملكة الله فى نفس ذلك الوقـت تقريبًا[٥٣]. كانت المشـاعر المعادية للرومان تتصاعد على وجه الخصوص أثناء الاحتفالات القومية الكبرى. أعـدم پونتيوس پيلات يسـوع فى عـام ٣٠ ميلاديًا تقريبًا حينما ذهب إلـى القدس للاحتفال بعيـد الفصـح، علـى أن ذلك لم ينه حركة يسـوع. فقد آمـن بعض تلامذته بأنه قـام من القبر، وادعوا أنهم شـاهدوه فى رؤاهم، وأن بعثه شـخصيًا يؤذن بالأيام الأخيرة، حين يقوم الموتى الصالحـون من قبورهم. وسـيعود يسـوع سـريعًا يحيطه المجد ليبـدأ مملكة اللـه. كان قائد الحركة فى القدس هو جيمس شـقيق يسـوع الـذى عرف بالرجل الصالـح، وتمتع بعلاقات جيدة مع كل من الفريسيين والإسينيين. لكن الحركة اجتذبت أيضًا اليهود الناطقين باليونانية فـى الشـتات، وكذلك عددًا بارزًا مـن الأتقياء من غير اليهود الذين كانوا أعضاء شـرفيين فى المعابد.

كانت حركة يسوع غير عادية فى فلسطين، حيث كانت العديد من الفرق معادية للأغيار، ولكن فى الشـتات مالت الروحانية اليهودية إلى أن تكون أقل اسـتبعادية وأكثر انفتاحًا على الأفـكار الهيلنسـتية. وكان لليهود تجمع ضخم فى الإسـكندرية بمصر، وهى مدينة أسسـها الإسـكندر الأكبـر، وصـارت مـن أكبر مراكـز العلـم. درس اليهود السـكندريون فـى مكتبة الإسـكندرية وتكلمـوا اليونانية ونجحوا فى تحقيـق دمج مثير للثقافتيـن اليهودية واليونانية. ولكن بسـبب عدم قـدرة معظم اليهـود على قراءة العبرية الكلاسـيكية، لـم يتمكنوا من فهم التوراة. وحتى فى فلسـطين ذاتها، تحادث معظم اليهـود بالفعل فيما بينهم بالآرامية بدلًا من العبرية، واحتاجوا إلى ترجمة عند تلاوة (القانون) و(الأنبياء) فى المعبد.

كان اليهـــود قـد بدأوا فى ترجمة نصوصهم المقدسـة إلـى اليونانية خلال القرن الثالث (ق. م) علـى جزيـرة فاروس، المواجهة لسـاحل الإسـكندرية[٥٤]. هذا المشـروع بدأه على الأرجح اليهود السكندريون أنفسهم، ولكن بمرور السنين اكتسبت المسألة هالات أسطورية.

فقيل إن بطليموس فيلادلفوس، ملك مصر اليونانى، أعجب للغاية بالكتب المقدسة اليهودية لدرجة أنه أراد الحصول على ترجمة منها لمكتبته. فطلب من الكاهن الأعلى فى القدس أن يرسل ستة شيوخ من كل قبيلة من القبائل الاثنى عشر إلى فاروس، انكبوا جميعًا على النص وأنتجوا ترجمةً على درجة عالية من الكمال حتى إن الجميع وافقوا على الحفاظ عليها للأبد (دون أن تبلى أو تتغير)[٥٥].

وعلى شرف المترجمين الذين يزيدون على السبعين، عرفت باسم الترجمة السبعينية (Septuagint). ويبدو أن أسطورة أخرى استوعبت روحيًا عناصر التوراة الجديدة، وفيها أثبت المترجمون السبعون أنهم (رسل وكهنة الأسرار): (جلس كل منهم بمعزل... وصاروا كما لو كانوا قد سيطرت عليهم الروح، وتحت الإلهام، كتبوا جميعًا الترجمة المتماثلة كلمة كلمة)[٥٦]. وهكذا مثل المفسرين، تلقى المترجمون الإلهام ونطقوا بكلمة الله بنفس طريقة مؤلفى الكتاب المقدس.

روى هذه القصة الأخيرة المفسر السكندرى الشهير فيلون (٧٠ ق. م- ٤٥م) الذى جاء من أسرة يهودية ثرية بالإسكندرية[٥٧]. رغم أن فيلون عاصر يوحنا المعمدان ويسوع وهليل (واحد من أبرز الفريسيين الأوائل)، فقد كان يعيش فى عالم فكرى مختلف للغاية. كتب فيلون، الذى كان يتبع مذهب أفلوطين الفلسفى، عددًا كبيرًا من التعليقات على سفر التكوين وسفر الخروج، مما حولها إلى رمزيات للعقل الإلهى *(Logos)*. وكان ذلك لونًا آخر من الترجمة، سعى من خلاله فيلون إلى (تحويل)، أو (حمل) جوهر الروايات السامية إلى تراكيب ثقافة أخرى ووضعها فى إطار مفاهيمى غريب عليها.

لم يبتدع فيلون المنهج الرمزى، فقد كان نحويو الإسكندرية عاكفين على ترجمة فلسفية لملاحم هوميروس، حتى يتمكن اليونانيون الذين تدربوا على عقلانية أفلاطون وأرسطو من استخدام الإلياذة والأوديسة كجزء من سعيهم للحكمة. قامت رمزيتهم *(allegoria)* على علم الأعداد، وعلم اشتقاق الكلمات؛ فلكل اسم بخلاف معناه فى الحياة اليومية معنى رمزى أعمق يعبر عن مثال أفلاطونى أبدى، ويمكن للناقد أن يكتشف، عبر التفكر والدراسة، هذا المعنى الأعمق، ومن ثم يحول القصص الهومرية إلى رمزيات للفلسفة الأخلاقية. كان المفسرون اليهود قد بدأوا فى تطبيق هذا المنهج على الكتاب المقدس، الذى بدا غير فصيح

ومستعصيًا على الفهم بالنسبة لعقولهم التى تربت على الثقافة اليونانية. ولجأوا إلى القوائم التى تعطى الترجمات اليونانية للأسماء العبرية، فصار آدم على سبيل المثال *nous* أى العقل الطبيعى، وإسرائيل *psyche* أى النفس؛ وموسى *sophia* أى الحكمة. ولذلك ألقى هذا المنهج ضوءًا جديدًا بالكلية على قصص الكتاب المقدس، فهل عاشت شخصياتها وفقًا لمدلول أسمائها؟ وماذا كشفته قصة معينة عن المعضلة الإنسانية؟ وكيف يستطيع القارئ أن يطبقها على بحثه الخاص على المعنى؟

لم يعتقد فيلون، وهو يطبق هذا المنهج على قصص الكتاب المقدس، أنه يشوه الأصل، فقد كان يأخذ المعنى الحرفى لتلك القصص بمنتهى الجدية[٥٨]، لكنه كان مثل دانيال، يبحث عن شىء جديد؛ لقد كان هناك فى القصة أكثر من معناها الحرفى. اعتقد فيلون الذى ينتمى للمدرسة الأفلوطينية، أن البعد اللازمانى للواقع هو أكثر (واقعية) من بعده المادى أو التاريخى. ولذلك فبينما كان معبد القدس، دون شك مبنى فعليًا، إلا أن تصميمه المعمارى يرمز للكون؛ ولذلك شكل المعبد تعبيرًا أبديًا عن الله الذى هو الحقيقة.

أراد فيلون أن يوضح أن قصص الكتاب المقدس هى ما يطلق عليه الإغريق الأساطير. إنها تلك الأحداث التى وقعت فى العالم الحقيقى فى لحظة معينة، لكنها تمتلك بعدًا متجاوزًا للزمان، وما لم يتم تحريرها من سياقها التاريخى وتصبح واقعًا روحانيًا فى حياة المؤمنين، لن يكون لها وظيفة دينية. وهكذا، تترجم العملية الرمزية *(allegoria)* المعنى الأعمق لتلك القصص فى الحياة الداخلية للقارئ.

استخدم البلاغيون مصطلح الرمزية *(allegoria)* لوصف خطاب يعنى شيئًا مختلفًا عن معناه السطحى، أما فيلون فهو يفضل تسمية منهجه *hyponoia* أى (الفكر الأسمى/ الأعمق) لأنه كان يحاول الوصول إلى مستوى للحقيقة أكثر عمقًا. كما أحب الحديث عن تفسيره باعتباره (تحولًا) لكل من النص والمفسر؛ فعلى النص أن (يستدير)[٥٩]؛ وذلك لأن المفسر حينما يتصارع مع مقطع غامض، فعليه أن يلويه بهذه الطريقة وبتلك، حتى يجعله أكثر قربًا من الضوء ليراه بوضوح أكثر. وفى بعض الأحيان، يغدو لزامًا على المفسر أن يغير موقفه من أجل إقامة علاقة سليمة مع النص وأن (يغير فكره).

وتكشف عملية إدارة النص عن العديد من المستويات المختلفة للقصة، إلا أن فيلون أصر أن المفسر يجب أن يصل إلى خيط يمر بكافة قراءاته. وكتب فيلون أربع رسائل عن قصة قابيل وهابيل فى محاولة لاكتشاف المعنى الفلسفى الكامن فيها. وأخيرًا، وصل إلى أن الخيط الرئيسى هو المعركة بين حب الذات وحب الله، فاسم قابيل يعنى التملك، ولقد أراد قابيل أن يحتفظ بكل شىء لنفسه وغرضه الأساسى هو خدمة مصالحه الذاتية. أما اسم هابيل فهو يعنى (ذلك الذى يحيل كل شىء إلى الله)، ولذلك كانت هاتان السمتان موجودتين فى كل شخص، وكانتا أيضًا فى حالة حرب دائمة بداخله[٦٠]. وفى (تحول) آخر، بينت القصة الصراع بين الفصاحة الصائبة والخاطئة: فلم يستطع هابيل الرد على حجج قابيل ذات اللحن، وظل مقيد اللسان دون حول أو قوة حتى اغتاله أخوه. هذا ما يحدث بحسب فيلون، حينما تخرج الأنانية عن السيطرة وتدمر حب الله داخلنا. لقد منح سفر التكوين، كما تأمله فيلون، يهود الإسكندرية ذوى التعليم اليونانى بنية ورمزية مكنتهم من تأمل الحقائق الصعبة، ولكنها الأساسية، للحياة الروحية.

كما قام فيلون بتنقية مفهوم الكتاب المقدس عن الله، الذى قد يبدو تجسيدًا للإنسان بصورة لا أمل فيها بالنسبة لمفكر أفلوطينى. فجعل الله يخبر موسى «لا يمكن للطبيعة البشرية إدراك الله، نعم: بل إن ذلك يستعصى حتى على السماوات والكون بأكمله»[٦١].

ميز فيلون بشكل هائل بين جوهر الله *(ousia)*، والذى لا يمكن إدراكه، وبين أفعاله *(energeiaci)*، وقدراته *(dynamcis)* التى نستطيع إدراكها فى العالم. فلم تتضمن النصوص المقدسة شيئًا عن جوهر الإله؛ لكننا نقرأ فيها فقط عن قدراته، وأحدها الكلمة أو اللوجوس (Logos) الإلهى، وهو التخطيط العقلانى الذى بنى الكون[٦٢]. وكما هو الحال مع بن سيره، اعتقد فيلون أننا إذا استطعنا الإمساك بومضة من اللوجوس فى الخلق والتوراة، فإننا سننتقل أبعد من قدرات المنطق الاستطرادى إلى نشوة الإدراك بأن الله «أعلى من أية طريقة فى التفكير، وأثمن من أى فكر»[٦٣].

ويرى فيلون أن من الحمق قراءة الإصحاح الأول من التكوين قراءة حرفية، وأن يتخيل خلق العالم فى ستة أيام، إذ يرمز العدد (٦) إلى الكمال. وقد لاحظ وجود قصتين مختلفتين تمامًا للخلق فى سفر التكوين، وقرر أن رواية (P) فى الفصل الأول تصف خلق اللوجوس

(Logos)، أى الخطة الأساسية للكون التى هى (المولود الأول) لله[٦٤]، وأن رواية (J) الأكثر التصاقًا بالأرض فى الإصحاح الثانى ترمز إلى تشكيل العالم المادى على يد الصانع الإلهى *(demiourgos)* ـ كما فى محاورة تيماوس لأفلاطون ـ الذى قام بترتيب المواد الخام للوجود حتى ينشئ الكون المرتب.

لم يكن تفسير فيلون تلاعبًا ذكيًا بالأسماء والأعداد، ولكنه ممارسة روحية، وككل مفكر أفلوطينى تصور المعرفة كاسترجاع لما هو معروف لديه بالفعل فى مستوى عميق لذاته، وبغوصه تحت المعنى الحرفى لرواية الكتاب المقدس، واكتشافه لمبدئها الفلسفى العميق، فإنه يعاين صدمة الإدراك. إذ تصبح القصة فجأة منصهرة فى حقيقة تشكل جزءًا من نفسه. كان يتصارع بعنف مع كتبه فى بعض الأحيان ويبدو كما لو أنه لا يحرز تقدمًا، ولكن حينئذ ويكاد يكون دون إنذار، يشعر بنشوة متسامية، ككاهن فى أحد الطقوس ذات النشوة الغامضة:

> **لقد أصبحت فجأة ممتلئًا، تنزل علىّ الأفكار كالثلج، بحيث إننى تحت تأثير الاستحواذ الإلهى امتلأت حماس كوريبانتى[*] (corybantic) وصرت جاهلًا بكل شىء: المكان، والناس، والماضى، والحاضر، وبنفسى وبما قيل وبما كتب. لأننى اكتسبت بيانًا وأفكارًا، واستمتاعًا بالحياة، ورؤية ثاقبة، ووضوحًا فائقًا للأشياء كما قد يحدث فى العيون كنتيجة لأوضح عرض[٦٥].**

وفى العام الذى توفى فيه فيلون، ارتكبت مذابح ضد الجماعة اليهودية فى الإسكندرية، وطوال عهد الرومان، أصبح هناك خوف واسع الانتشار من نشوب تمرد يهودى، وفى عام ٦٦ ميلاديًا، نظمت مجموعة من اليهود الغيورين (Zealots) تمردًا فى فلسطين، استطاع بشكل غير متصور أن يحجز الجيوش الرومانية لمدة أربعة أعوام. وقد عزمت السلطات على قمع التمرد بلا رحمة خوفًا من انتشاره بين الجماعات اليهودية فى الشتات، وفى عام ٧٠ استولى الإمبراطور ڤيسپاسيان بشكل نهائى على القدس، وعندما اخترق الجنود الرومان الباحات الداخلية للمعبد، وجدوا ستة آلاف من اليهود الغيورين هناك، على استعداد للقتال

(*) مخلوق نصف شيطانى فى الأساطير الإغريقية الرومانية ـ (المترجم).

حتى المـوت. وعندما رأى هؤلاء النار تشـتعل فـى المعبد، انطلقت صرخـة مرعبة، وقذف بعضهم بنفسـه على سـيوف الرومـان، وألقى البعض الآخر بنفسـه فى الحريـق. وفى لحظة اختفـاء المعبد، استسـلم اليهود ولم يبـدو أدنى اهتمام بالدفاع عن بقية المدينة، بل شـاهدوا بكل عجز جنود ثيتوس وهم يهدمون ما تبقى من المدينة[٦٦].

وقف المعبد طوال قرون فى قلب العالم اليهودى، وشغل مكانًا مركزيًا للدين اليهودى، وقـد دمـر مرة أخرى، لكـن هذه المرة لم تتم إعـادة بنائه. ولم يتمكن سـوى فرقتين من تلك اللاتى توالدت أثناء حقبة المعبد الثانى من أن تجد طريقها للمستقبل. وكان أولها هى حركة يسوع التى ألهمتها الكارثة كتابة مجموعة جديدة تمامًا من النصوص المقدسة.

* * *

ليست لدينا أية فكرة عما كان يمكن للمسيحية أن تكون عليه لو لم يدمر الرومان المعبد، إذ تظهر آثار ذلك على نصوص العهد الجديد، والتى كتب العديد منها استجابة لتلك المأساة[١].

كانت حركة يسوع، أثناء أواخر فترة المعبد الثانى، مجرد فرقة من العديد من الفرق المتصارعة بشراسة، وكان لها سمات غير مألوفة، إلا أنه مثل العديد من الجماعات الأخرى، اعتبر المسيحيون الأوائل أنفسهم إسرائيل الحقة، ولم تتوافر لديهم أية نية للانفصال عن اليهودية. ورغم عدم امتلاكنا لمعلومات مباشرة، نستطيع القيام بتخمين علمى بصدد تاريخ تلك الجماعة فى الأربعين عامًا التى مضت منذ إعدام يسوع على يد پونتيوس پيلات.

مازال يسوع نفسه لغزًا محيرًا، وقد مثلت محاولات كثيرة مثيرة للاهتمام لإماطة اللثام عن شخص يسوع (التاريخى)، نوعًا من الصناعة الأكاديمية، ولكن تبقى حقيقة أن يسوع الوحيد الذى نعرفه فعلًا هو يسوع العهد الجديد، الذى لم يكن مهتمًا بالتاريخ الموضوعى العلمى. لا توجد تقريرات معاصرة أخرى عن رسالته فى الحياة ووفاته، وليس بمقدورنا حتى أن نتأكد من سبب صلبه. فتشير روايات الإنجيل أنه ساد الاعتقاد بأنه ملك اليهود، ومثل أنه تنبأ بالاقتراب الوشيك لمملكة السماء، لكنه أوضح بشكل صريح بأن مملكته ليست فى هذا العالم.

وفى أدبيات أخريات فترة المعبد الثانى، هناك تلميحات أن قلة من الناس كانوا يتوقعون قيام ملك صالح من آل داود ببناء مملكة أبدية، ويبدو أن تلك الفكرة صارت أكثر شعبية خلال الأعوام العصيبة التى قادت إلى الحرب. ويشير يوسيفوس وتاكيتوس وسيوتونيوس جميعهم إلى أهمية التدين ذى الطابع الثورى، قبل وبعد التمرد على حد سواء[٢]. كان هناك تطلع عارم فى بعض الدوائر إلى المسيح *(Meshiah)* (باليونانية كريستوس *Christos*) ذلك الملك (الممسوح) من بيت داود الذى سيخلص إسرائيل.

لا نعلم ما إذا كان يسوع قد ادعى أنه هذا المسيح ـ فالأناجيل غامضة فيما يتصل بهذا الأمر[٣]. وقد يكون آخرون وليس يسوع نفسه أطلقوا هذا الادعاء نيابة عنه[٤]، ولكن بعد وفاته شاهده بعض أتباعه فى رؤى أقنعتهم بأنه قام من قبره ـ ذلك الحدث الذى يؤذن ببعث الصالحين كافة عندما يبدأ الله حكمه على الأرض[٥].

ينحدر يسوع وأتباعه من الجليل بشمال فلسطين، وبعد وفاته انتقلوا إلى القدس، حتى يكونوا موجودين على الأرجح عندما تصل مملكة الله، ذلك أن كافة النبوءات أعلنت أن المعبد سيكون محور النظام العالمى الجديد[٦]. وعرف قادة حركتهم باسم (الاثنى عشر): ففى المملكة سيحكمون القبائل الاثنى عشر لإسرائيل المعاد تشكيلها[٧].

ومارس أعضاء حركة يسوع العبادة معًا كل يوم فى المعبد[٨]، لكنهم التقوا أيضًا فى الوجبات الجماعية حيث أكدوا إيمانهم بالاقتراب الوشيك للمملكة[٩]، واستمروا فى العيش كيهود مخلصين متمسكين بعقيدتهم. ومثل الإسينيين، لم تكن لهم ملكية خاصة وإنما تشاركوا بالمساواة فيما يُمتلك، وكرسوا حياتهم للأيام الأخيرة[١٠]. ويبدو أن يسوع أوصى بالفقر التطوعى والرعاية الخاصة للفقراء، وبأن الولاء للجماعة يسمو فوق الروابط العائلية، وبأن الشر يجب أن يقابل باللاعنف وبالحب[١١]. وعلى المسيحيين أن يدفعوا ضرائبهم ويحترموا السلطات الرومانية ولا يجب حتى أن يفكروا فى الصراع المسلح[١٢].

واستمر أتباع يسوع فى تقديس التوراة[١٣] والحفاظ على السبت[١٤]، وكان التمسك بقوانين الطعام مسألة ذات أهمية قصوى بالنسبة لهم[١٥]. ومثل هيلل، الفريسى الكبير الذى كان معاصرًا ليسوع ويكبره فى العمر، كانوا يعلمون نسخة من القانون الذهبى، الذى اعتقدوا أنه أساس الدين اليهودى: «عامل الناس دائمًا كما تحب أن يعاملوك؛ تلك رسالة (القانون) و (الأنبياء)»[١٦].

ويبدو أن أعضاء جماعة يسوع كالأسينيين كانت لهم علاقة غامضة بالمعبد، فقد ورد أن يسوع تنبأ بخراب الضريح الرائع الذى بناه هيرود: «أترون هذه المبانى العظيمة؟» قال يسوع سائلًا تلامذته: «لن يبقى حجر واحد منها فوق الآخر؛ وسيدمر كل شىء»[١٧].

وأثناء محاكمته، زعموا أنه تعهد بتدمير المعبد وبنائه فى ثلاثة أيام، ولكن مثل الأسينيين، استمر أتباع يسوع فى الصلاة بالمعبد، ومن هذه الناحية اتفقوا مع اتجاهات التدين الأخرى فى أواخر فترة المعبد الثانى.

كانت المسيحية، على أية حال، غريبة ومثيرة للخلاف، فلم يكن هناك توقع عام بأن المسيح سيموت وسيقوم من رقاده. وشكلت طريقة موت يسوع مصدرًا للحرج: إذ كيف يمكن لرجل ميت كأى مجرم عادى أن يكون مختارًا من الله؟ واعتبر الكثيرون الادعاءات المسيحانية بشأن يسوع نوعًا من العار[١٨]، كما افتقرت الحركة أيضًا إلى الصرامة الأخلاقية لبعض الطوائف الأخرى، ذلك أنها ادعت أن الخاطئين والعاهرات وجامعى الضرائب الرومانية سيدخلون المملكة قبل الكهنة[١٩]. ونشر الدعاة المسيحيون الإنجيل أو (البشارة السعيدة) بصدد عودة يسوع الوشيكة فى مناطق فلسطين الهامشية والمشكوك فيها دينيًّا، مثل السامرة وغزة. كما أقاموا أيضًا تجمعات فى الشتات ـ فى دمشق وفينيقيا وقيلقية وأنطاكية[٢٠] ـ حيث تمكنوا من تحقيق اختراق مهم.

ورغم أن الدعاة توجهوا فى المقام الأول إلى إخوانهم اليهود، فقد وجدوا أنهم يجتذبون الأغيار أيضًا خاصة من بين من يخافون الله[٢١]. وكان اليهود فى الشتات يرحبون بالوثنيين المتعاطفين، كما جرى عن قصد تصميم الباحة الخارجية الضخمة لمعبد هيرود الجديد لتسع حشود الأغيار الذين أحبوا المشاركة فى الأعياد اليهودية. لم يصبح هؤلاء العابدون الوثنيون موحدين، فكانوا ما يزالون يعبدون آلهةً أخرى ويشاركون فى العبادات المحلية، ولم يبد معظم اليهود اعتراضًا على ذلك؛ لأن الله فرض على إسرائيل فقط العبادة الكاملة له. ولكن إذا ما تحول واحد من الأغيار إلى اليهودية، لزم أن يُختتن وأن يتبع التوراة بأكملها ويترك عبادة الأوثان. ومن هنا وضع وصول أعداد هائلة من الأغيار المتحولين لليهودية قادة طائفة يسوع فى مأزق؛ لأنه يبدو أن أحدًا لم يظن بوجوب استبعاد الأغيار، إلا أنه كان هناك قدر معتبر من عدم الاتفاق بصدد الشروط التى يسمح لهم بالدخول وفقًا لها. فبينما ظن البعض أن المسيحيين الأغيار يجب أن يتحولوا لليهودية ويتمسكوا بالتوراة، ويواجهوا محنة

الختان الخطرة، رأى آخرون أن التحول غير ضرورى؛ لأن نظام العالم الحاضر فى طريقه للفناء. وصار الجدال مستعرًا، ولكن فى النهاية جرى الاتفاق على أن أولئك الأغيار الذين قبلوا يسوع كمسيح، ليسوا بحاجة إلى التحول لليهودية، وإنما عليهم ببساطة أن يتخلوا عن الوثنية، وأن يتبعوا نسخة معدلة من قواعد الطعام[٢٢].

وبدلا من اعتبار الأغيار المتحولين مشكلة، كان بعض المتحمسين يسعون إليهم ويتكبدون مشاق الإرساليات التنصيرية الطموحة إلى العالم الوثنى. فقد تمكن بطرس، أحد الاثنى عشر، من تحويل البعض إلى النصرانية فى مدينة الحامية الرومانية قيصرية؛ وحظى بارنابا، وهو يهودى ناطق باليونانية من قبرص، بالعديد من الأغبار فى كنيسته (ekklesia) بأنطاكية[٢٣]. تلك المدينة التى أطلق فيها لأول مرة اسم (المسيحيين) على أولئك الذين آمنوا أن يسوع هو المسيح (كريستوس ـ Christos)[٢٤]. وظهر لأحدهم ـ لا نعرف من هو ـ أن يقيم كنيسة فى روما، لكن تجمع المسيحيين بالقدس، وخصوصًا جيمس شقيق يسوع وجد ذلك مثيرًا للقلق. أبدى أولئك الأغيار استمساكًا والتزامًا مثيرين للإعجاب بحق، ولما كان العديد من اليهود ينظرون للوثنيين باعتبارهم مدمنين بشكل مزمن للعادات الفاسدة[٢٥]، ولكن ظهر فى الحقيقة أن الكثرة منهم قادرة على التحلى بالمعايير الأخلاقية العالية للطائفة اليهودية التى انتموا إليها، فقد دلت ذلك على أن الله يعمل بين ظهرانيهم.

ولكن لماذا كان يقوم بذلك؟ لقد كان المتحولون على استعداد للقطيعة الكاملة مع الديانات التى تشكل أساسًا للحياة الاجتماعية فى المدن الوثنية، مما أوقعهم فى منطقة بينية لا يحسدون عليها. فما أصبح باستطاعتهم أن يأكلوا اللحم الذى يضحى به للآلهة الزائفة، وكذلك صار الاختلاط الاجتماعى بالجيران والأقارب مستحيلًا تقريبًا[٢٦]. لقد فقدوا عالمهم القديم دون أن يشعروا بالترحاب الكامل فى العالم الجديد. ومع ذلك استمر تدفق الأغيار المتحولين. ولكن ماذا يعنى ذلك؟

بدأ المسيحيون ذوو الأصول اليهودية فى التفتيش عن إجابة فى النصوص المقدسة. ومثل جماعة قمران؛ قاموا بتطوير منهج التفسير القائم على فك الرموز، حيث قلبوا (التوراة) و(الأنبياء) بحثًا عن إشارات (الأنبياء) ليسوع والأغيار فى نهاية الزمان. ووجدوا أن بعض (الأنبياء) تنبأوا بأن *الأغيار* سيجرى قسرهم ضد إرادتهم على عبادة إله إسرائيل، بينما

اعتقد آخرون أنهم سيشتركون فى نصر إسرائيل ويتخلصون بمحض إرادتهم من أصنامهم الزائفة[٢٧].

ولـذا قرر بعض المسيحيين أن تحول الأغيار يثبت أن تلك هـى بالفعل الأيام الأخيرة. لقـد بـدأت العملية التى أخبـر عنها (الأنبياء)؛ ويسـوع هو المسـيح حقًـا والمملكة صارت بالفعل فى متناول اليد.

كان بولس أحد الأنصار الأقوياء لتلك المعتقدات الأخروية، وهو أحد اليهود الناطقين باليونانيـة مـن طرسـوس فـى قيلقية، وقـد انضم للحركـة المسـيحية بعد وفاة يسـوع بثلاث سنوات. ولم يكن بولس على معرفة شخصية بيسوع أبدًا، كما كان فى البداية معاديًا له، لكنه تحول بفضل وحى أقنعه أن المسـيح نصبه رسـولًا إلى الأغيار[٢٨]. فارتحل بولس على نحو واسـع فى الشتات، ووجد تجمعات فى سوريا وآسيا الصغرى واليونان، وصمم على إيصال البشـارة إلـى أطراف الأرض قبل عودة يسـوع. لقد كتب رسـائل إلى من تحولـوا على يديه، مجيبًـا على أسـئلتهم ناصحًا إياهم وشـارحًا العقيـدة. لم يكن بولس يظـن للحظة أنه يكتب (كتابًا مقدسًـا)؛ لأنه كان مؤمنًا أن يسـوع سـيعود أثناء حياته هو، ولـم يدر بخلده أن الأجيال المسـتقبلية سـوف تقرأ مليًا رسـائله. لقد صار ينظر إليـه كمعلم أول، لكنه مـدركًا أن مزاجه النارى جعله يعى أنه لا يحظى بقبول عام، وبالرغم من ذلك حفظت رسائله إلى الكنائس فى روما وقورنتيس، وغلاطيا، وفيليبى، وتسالونيكا[٢٩]، وبعد وفاته فى الستينيات، كتب الكتاب المسـيحيون، الذين بجلوا بولس، باسمه، وطوروا أفكاره فى رسائل إلى الكنائس فى أفسس وكولوسـى، وكتبوا رسـائل يفترض أنها ظهرت بعد وفاته مرسلة إلى معاونى بولس، تيموثى وتيتوس.

أصـر بولـس على تخلـى المتحولين الأغيـار عن الديانـات الوثنية كافـة وعبادتهم لإله إسـرائيل وحده[٣٠]، غير أنه لم يعتقد فى ضرورة تحولهم إلى اليهودية؛ لأن يسوع قد جعلهم بالفعـل (أبنـاء الله) دون الختـان والتوراة. ينبغى أن يحيوا كما لـو كانت المملكة قد وصلت بالفعل: برعاية الفقراء والتصرف بإحسان وعفة واعتدال وتواضع. إن حقيقة قيام المسيحيين الأغيار بالتنبؤ وبالمعجزات، وبالتحدث بألسـنة غريبة فى غمار حالة النشـوة الروحية، وهى كلها علامات الزمن المسيحانى[٣١]، تثبت أن روح الله تعيش فيهم، وأن المملكة ستحل فى المستقبل القريب للغاية[٣٢].

لكـن بولس لم يشـر أبـدًا بضرورة توقف اليهود عـن اتباع التوراة؛ لأن ذلك سـيجعلهم ينتهكـون ميثاقهم مع الله، فلقد تلقت إسـرائيل هدية وحى سـيناء الثمينـة، وطقوس المعبد، وامتيـاز كونهـا (أبنـاء الله) الذيـن يحظون بعلاقـة وثيقة بـه، وكان بولس يُقـدر كل هذا[٣٣]. وعندمـا نـدد بمرارة ضـد (المهودِين) لـم يكن يدين اليهـود أو اليهودية بذاتهـا، ولكن يدين أولئك المسيحيين ذوى الأصول اليهودية الذين أرادوا من الأغيار أن يختتنوا ويتبعوا التوراة بأكملهـا. وكغيـره من الطوائف فـى أواخر حقبة المعبـد الثانى، كان بولـس مقتنعًا أنه وحده يمتلـك الحقيقـة[٣٤]. وكانت تجمعاته التى يختلط فيها اليهود والأغيار تمثل إسـرائيل الحقة فى الزمن المسيحانى.

وبحث بولس أيضًا فى النصوص المقدسة، التى آمن أن معناها تغير منذ قدوم المسيح، ومـن ثم فأحد المزامير التى بدا أنها تشـير إلى داود أصبحت تتحدث بالفعل عن يسـوع[٣٥]. «حقًـا إن كل شـىء كتب منذ أمـد بعيد فى النصوص المقدسـة قصد به أن *يعلمنا شـيئًا*»[٣٦]. لقد ظهر الآن فحسـب المعنى الحقيقى (للقانون والأنبياء)، لذا لم يعد بإمكان أولئك الذين رفضـوا قبـول يسـوع كمسـيح أن يفهموهما. لم تعـد سـيناء ذات أهمية حاسـمة، لكن حتى الآن لم يدرك شـعب إسـرائيل أن ميثاق موسـى كان إجـراءً مؤقتًا وانتقـاليًـا، ومن أجل ذلك (حُجبـت) عقولهـم ولـم يمكنهم رؤية مغزى النصوص المقدسـة. الحجاب اليوم مسـدولٌ على عـقولهم، عنـدما ينصتون إلى التـوراة فى المعابد.

إن اليهـود بحاجـة إلـى أن (يتحولوا) أو يسـتديروا حتى يروا على وجـه صحيح. حينئذ سيتغيرون هم أيضًا «وستعكس وجوههم السافرة كالمرايا النور الإلهى»[٣٧].

لم تكن هناك هرطقة فى ذلك. فلقد كان اليهود يتوصلون إلى معانٍ جديدة فى الكتابات القديمة منذ وقت طويل، ومارسـت جماعة قمران نفس ذلك النوع من فك الرموز، وحينما اسـتعان بولـس بقصص النص المقدس لتوجيه مـن تحولوا على يديه، أولهـا بطريقة جديدة تمامًـا، فصار آدم ينبئ عن المسـيح، إلا أنـه فى حين جلب آدم الخطيئة إلـى هذا العالم، فإن يسـوع صحـح علاقة العالم مع اللـه[٣٨]. ولم يعـد إبراهيم الآن مجرد أبٍ للشـعب اليهودى ولكنه سلف المؤمنين كافة، وجعله (إيمانه ـ faith) ـ «نسبة إلى الكلمة اليونانية ***Pistis***، التى تجدر الإشـارة إلى أنها ينبغى أن تترجم إلى (الثقة) بدلًا من (الإيمان)» ـ مسـيحيًا نموذجيًا، قبل قدوم المسيح بقرون. وعندما امتدحت النصوص المقدسة اعتقاد إبراهيم[٣٩]، فإنها كانت

تشـير (إلينا أيضًا)[٤٠]. تنبأت النصوص المقدسـة أن الله سيسـتخدم الإيمان ليطهر الوثنيين، وأعلنت البشـارة السـعيدة ذلك منذ عهد بعيد، عندما قيل لإبراهيم: «تتبارك فيك جميع أمم الأرض»[٤١]. وحينما أمر الله إبراهيم بالتخلى عن خليلته هاجر وابنهما إسـماعيل فى البرية، فإن ذلك كان رمزًا: مثلت هاجر ميثاق سـيناء الذى اسـتعبد اليهود للقانون، بينما تقابل سارة، زوجة إبراهيم الحرة، الميثاق الجديد الذى حرر الأغيار من فروض التوراة[٤٢].

كان مؤلف الرسالة إلى العبرانيين، الذى يحتمل أنه كان يكتبه فى الوقت نفسه تقريبًا، أكثر راد يكالية من ذلك، فقد حاول أن يهدئ من روع جماعة المسيحيين ذوى الأصول اليهودية، الذين بدأوا يشعرون بالوجل عن طريق البرهنة بقوة على أن المسيح ينسخ التوراة ويعلو على موسـى[٤٣]، وأن عبادة التضحية قد آذنت بتضحية يسـوع بحياته فى سـبيل البشـرية[٤٤]. وفى مقطـع غير عادى، نظر المؤلف إلى تاريخ إسـرائيل بأكمله باعتباره نموذجًا لفضيلة الإيمان، أو الثقـة فـى الوقائع التى مازالت غيـر مرئية فى الوقت الحاضر[٤٥]. وقـد أظهر ذلك الإيمان كل مـن هابيـل، وإخنوخ، ونـوح، وإبراهيم، وموسـى، وفرعون، وباراك وشمشـون، وداود وصمويـل والأنبيـاء كافـة، وكان ذلك أعظـم إنجاز لهم، بل هـو إنجازهم الوحيـد[٤٦]. لكن المؤلـف خلص أنهـم «لم يتلقوا ما وعـدوا؛ لأن الإله احتاط لنا لنحصل على شـىء أفضل، وأنهم لم يصلوا إلى الكمال إلا *معنا*»[٤٧].

وعن طريق ذلك الإبداع التأويلى، جرى إعادة تعريف التاريخ الإسرائيلى بأكمله، ولكن فـى غمـار ذلك فقدت القصص القديمة، التى كانت تتضمـن أكثر من مجرد *pistis*، تعقدها الثـرى. أشـارت التوراة والمعبـد وطقوس العبادة بمنتهى البسـاطة إلى واقع مسـتقبلى؛ لأن الله كان يدخر دائمًا شـيئًا أفضل للمسـتقبل. لقد بين بولس وكاتب رسالة العبرانيين للأجيال القادمـة من المسـيحيين كيفية تأويـل الكتاب المقدس العبـرى وجعله ملكًا لهم. وسـيطوِّر كُتّاب العهد الجديد الآخرون هذا الأسـلوب فى فك الرموز بما يجعل المسـيحيين لا يرون فى الكتب المقدسة اليهودية أكثر من توطئة للمسيحية.

كانـت حركة يسـوع قـد أصبحت مثيرة للخـلاف حتى قبـل كارثة عـام ٧٠م[٤٨]. صعق المسيحيين، كغيرهم من الجماعات اليهودية الأخرى، رؤية ضريح هيرود الرائع يتحول إلى كومـة مـن الأحجار. من المحتمل أنهم حلموا باسـتبدال معبد هيرود ولكـن أحدًا لم يتخيل الحيـاة دون معبـد على الإطلاق. ولكن المسـيحيين أيضًا اعتبروا تدميـره رؤيوى، أى وحى

أو كشـف عن واقع كان موجودًا طوال الوقت لكن لـم يشـاهد بوضوح من قبل ـ ألا وهو إن اليهودية قد انتهت. إذ كانت خرائب المعبد ترمز إلى أفول اليهودية المأسوى، وأعطت إشارة باقتراب النهاية. والآن سيأتى الله على بقية نظام العالـم الفاسد ويقيم مملكته.

كان تدمير المعبد الأول فى عام ٥٨٦ (ق. م) قد ألهم تدفقًا إبداعيًا مدهشًا بين المنفيين فـى بابل، وأثار تدميـر المعبد الثانى جهودًا فكرية مماثلة بين المسـيحيين. وبحلول منتصف القرن الثانى، كانت كل الكتب السـبعة والعشـرين للعهد الجديد تقريبًا قد اكتملت. وأخذت الجماعات تشـير إلى رسـائل بولس كما لو كانت نصوصًا مقدسـة[٤٩]، وصار من المتعارف عليه قراءة إحدى سـير يسـوع المتداولة أثناء قداس الأحد. واختيرت الأناجيل المنسوبة إلى متى ومرقس ولوقا ويوحنا فى قائمة الكتب المقدسة، ولكن كان هناك غيرها الكثير. فإنجيل طومـاس (عـام ١٥٠ تقريبًـا) هو مجموعة من الأقوال السـرية ليسـوع تنقـل معرفة خلاصية *(غنوصيـة ـ gnosis)*، وكانـت هنـاك أناجيـل صـارت مفقـودة الآن: التجمعـات الإبيونييـن والناصرييـن، والعبرانيين، التى خاطبـت التجمعات اليهودية ـ المسـيحية. كذلك كان هناك أناجيـل (غنوصية) عديدة مثلت شـكلًا للمسـيحية أكدت على الغنوصيـة، وميزت بين الإله الروحانى تمامًا (الذى أرسـل يسوع كرسول) والصانع الذى خلق العالـم المادى الفاسد[٥٠]. وهناك كتابات أخرى لـم تحفظ مثل: إنجيل يعرفه الدارسون بـ Q؛ لأنه كان مصدرًا (Quelle بالألمانيـة) لمتـى ولوقـا؛ ومقتطفـات مختلفـة لتعاليم يسـوع؛ ووصف لمحاكمتـه وتعذيبه وموته.

وفـى القرن الثانـى، لـم تكن هناك قائمة بالنصوص المقدسـة؛ لأنه لـم يكن هناك شـكل معيارى للمسيحية. فقد أراد مارسيون (حوالى ١٠٠ – ١٦٥م) الذى اعتنق العديد من الأفكار الغنوصية، الفصل بين المسـيحية والنصوص المقدسـة العبرية؛ لأنه اعتقد أن المسيحية دين جديـد تمامًا. وكتب مارسـيون إنجيلـه الخاص بناءً على رسـالة بولس وقـراءة مهذبة للوقا، الأمر الذى جعل الكثير من المسيحيين غير مستريحين بدرجة عميقة لعلاقتهم مع اليهودية.

شـعر إرينيوس، أسـقف ليـون (حوالى عـام ١٤٠ – ٢٠٠م) بالرعب بسـبب مارسـيون والغنوصيـة، وأصـر علـى الصلة بيـن النصوص المقدسـة القديمـة والحديثة. وألـف قائمةً بالنصوص الصحيحة التى نرى فيها الجنين المسـتقبلى للعهد الجديد، وتبدأ القائمة بأناجيل متـى، ومرقـس، ولوقـا، ويوحنا ـ حسـب هـذا الترتيب ـ وتسـتمر مع أعمال الرسـل (تاريخ

الكنيسـة المبكرة) وتنتهـى بوصفين تنبؤيين للنهاية وهما: رؤيا يوحنـا ورعوية هرمس. لكن القائمـة لم تثبت حتـى القرن الرابع، إذ رفض بعض الكتب التـى انتقاها إرينيوس مثل رعوية هرمس، وأضيفت كتب أخرى لقائمته مثل، العبرانيين رسالة يهوذا.

كتبت النصوص المقدسـة المسـيحية فى أوقات متباينة، فـى أقاليم مختلفة ولجماعات مختلفـة من المتلقين، لكنها تشـاركت فى لغة ومجموعة من الرموز المسـتقاة من (القانون) و (الأنبيـاء)، وكذلك نصوص أواخر حقبـة المعبد الثانى. وربطت تلك النصوص بين أفكار لـم يكـن بينها علاقة فى الأصل - كابن الله وابن الإنسـان والمسـيح ومملكة الله - فى تركيبة جديدة[٥١]. ولـم ينسـق المؤلفون ذلك بشـكل منطقى ولكنهم وضعوا النصوص ببسـاطة إلى جـوار بعضهـا البعض بشـكل متكـرر، مما جعلهـا تمتزج معًا فـى عقل القـارئ[٥٢]. لم تكن هنـاك نظرة متوافقة ليسـوع، حيـث أطلق عليه بولس (ابن الله)، بيد أنه اسـتخدم ذلك اللقب بالمعنى اليهودى التقليدى: أى إن يسوع كان بشرًا له علاقة خاصة مع الله مثل ملوك إسرائيل القدمـاء، ورفعـه الله إلـى مرتبة فريدة فى سـموها[٥٣]، لكن بولس لم يدع أبدًا أن يسـوع كان إلهًا. كذلك متى ومرقس ولوقا - الذين عرفوا بالمتشـابهين (synoptics) ؛ لأنهم (نظروا إلى الأمور مجتمعين) - أيضًا لقب (ابن الله) بنفس الطريقة، لكنهم أرادوا أيضًا بذلك أن يسـوع هـو (ابن الإنسـان) الذى ذكره دانيال، مما أعطاه بعدًا أخرويًـا[٥٤]. أما يوحنا الذى مثل تقليدًا مسـيحيًا مختلفًـا، فرأى يسـوع باعتباره تجسـيد كلمة اللـه وحكمته اللتين وجدتـا قبل خلق العالـم[٥٥]. وحينما وضع محررو العهد الجديد تلك النصوص مع بعضها، لم تزعجهم تلك التناقضـات، فلقد صار يسـوع ظاهرة بـارزة للغاية فى عقول المسـيحيين لدرجة تعذر ربطها بتعريف واحد.

وكان لقب (المسـيح) حاسمًا فى هذا السـياق، فبمجرد تعريف يسوع بأنه (الممسوح - كريسـتوس) مـن الله، منح الكتاب المسـيحيون ذلك اللقب معنى جديدًا بشـكل راديكالى. فقـد كانوا يقرءون الكتب المقدسـة العبريـة فى ترجمتها اليونانية، وكلما صادفوا إشـارة إلى الممسـوح (كريسـتوس)، سـواء كان ملكًا، أو نبيًا، أو كاهنًا، أوَّلوها فورًا كإشـارة رمزية إلى يسـوع. كما انجذبوا لشخصية الخادم الغامضة فى سفر إشـعياء الثانى، ذلك الذى سيخلص عذابه العالم.

ومع أن الخادم لم يكن شخصية مسيحانية، إلا أن المقارنة المستمرة بين الخادم ويسوع المسيح باستخدام التكتيك نفسه الذى يطمس الفوارق، رسخت لأول مرة فكرة المسيح المعذب. وهكذا أصبحت ثلاث شخصيات منفصلة، هى الخادم والمسيح ويسوع، غير قابلة للاستغناء عنها فى الخيال المسيحى[٥٦].

كان التأويل الرمزى للمسيحيين واسعًا للغاية، حتى إنه ندر ألا تحمل فقرة من فقرات العهد الجديد إشارة للكتب المقدسة القديمة. ويبدو أن كتبة الإنجيل الأربعة استخدموا ترجمة التوراة السبعينية (Septuagint) كمصدر آخر لسيرة يسوع، ونجم عن ذلك صعوبة فصل التأويل عن الحقيقة. فهل أعطى الجلادون فعلًا خلًا ليسوع ليشربه، واقترعوا على من يأخذ ملابسه، أو أن تلك إشارات من المزامير؟[٥٧] هل روى «متى» قصة ميلاد يسوع من العذراء، ببساطة؛ لأن إشعياء تنبأ أن عذراءً ستحمل وستلد ابنًا يدعى عمانويل (استخدمت الترجمة السبعينية «العذراء» للكلمة العبرية «almah» التى تعنى امرأة شابة)[٥٨]. وذهب بعض الدارسين إلى حد أبعد باقتراح أنه من الممكن بناء إنجيل جديد من الكتب المقدسة اليهودية، دون اقتباس كلمة واحدة عن يسوع نفسه[٥٩].

إننا لا نعرف من كتب الأناجيل، فحينما ظهرت لأول مرة؛ جرى تداولها دون إشارة لاسم المؤلف، ولكنها نسبت لاحقًا إلى شخصيات بارزة فى الكنيسة المبكرة[٦٠]. كان المؤلفون مسيحيين يهودًا[٦١] من الذين يكتبون باليونانية ويعيشون فى المدن الهلنستية للإمبراطورية الرومانية، إنهم ليسوا فقط كتابًا مبدعين ـ ولكل منهم تحيزه الخاص ـ لكنهم كانوا أيضًا منقحين مهرة قاموا بتحرير النصوص القديمة. كتب مرقس فى عام ٧٠ تقريبًا، ومتى ولوقا فى أواخر الثمانينيات، أما يوحنا ففى أواخر التسعينيات. وتعكس الأناجيل الأربعة إحساسًا بالفزع والخوف المرتبط بتلك الفترة الأليمة، حين عاش الشعب اليهودى فى اضطراب، لما قسمت الحرب مع روما العائلات والجماعات، وصار لزامًا على الفرق المختلفة أن تفكر مجددًا فى علاقتها بتقاليد المعبد.لكن يبدو أن *(رؤيا)* المعبد المدمر كانت ضاغطة على المسيحيين لدرجة إلهامهم بمسحانية عيسى الذين اعتقدوا أن رسالته ارتبطت بالمعبد.

اهتم مرقس، الذى كان يكتب بعد الحرب مباشرة، بهذا الموضوع على وجه الخصوص، فلقد كانت جماعته فى أزمة عميقة، إذ اتهم المسيحيون بالابتهاج لدمار المعبد، ويذكر مرقس أن بعض أعضاء كنيسته ضربوا فى المعابد، وتم جرهم إلى شيوخ اليهود ونكل بهم

علنًا، وبدأ الكثيرون يفقدون إيمانهم[٦٢]. بدا أن تعاليم يسوع سقطت على أرض صماء وأن القادة المسيحيين أنفسهم كانوا متبلدين تمامًا كالاثنى عشر الذين نادرًا ما فهموا يسوع كما جاء فى إنجيل مرقس[٦٣]. ولذلك تولد إحساس مروع بالقطيعة المؤلمة مع التيار السائد لليهودية. فتمامًا كما حذر يسوع «لا أحد يرقع ثوبًا عتيقًا برقعة من قماش جديد ـ وإلا فإن الرقعة الجديدة تنكمش فتأكل من الثوب العتيق ويصير الخرق أسوأ، ولا أحد يضع خمرًا جديدة فى قرب عتيقة حتى لا تفجر الخمر الجديدة القربة فتراق الخمر وتتلف القربة، إنما الخمر الجديدة توضع فى قرب جديدة»[٦٤]. ولما كانت التلمذة لعيسى تعنى المعاناة والصراع الدائم مع القوى الشيطانية، فعلى المسيحيين أن يبقوا متيقظين؛ يجب أن يكونوا على حذر بشكل دائم![٦٥].

ولأن بولس كان يكتب وقتما كان المعبد سليمًا، فإنه نادرًا ما ذكره، لكن المعبد شغل مكانًا مركزيًا فى رؤية مرقس ليسوع[٦٦]. ومثل دماره المرحلة الأولى فحسب فى الكشف عن الرؤيا الوشيكة[٦٧]. كان دانيال قد تنبأ بالفعل بذلك «التدنيس والخراب» منذ أمد بعيد؛ ولذلك كان المعبد محكومًا عليه بالدمار[٦٨]. لم يكن عيسى مرتدًا كما زعم أعداؤه، ولكنه كان متناغمًا تمامًا مع شخصيات الماضى العظيمة، ونقل عن إرميا وإشعياء قولا يبين أن المعبد بنى من أجل الأمم كافة كما هو لليهود[٦٩]. وحققت كنيسة مرقس، التى سمحت بدخول الأغيار، تلك النبوءات القديمة، لكن المعبد لم يتبع خطة الله، فليس من العجيب أن يجرى تدميره.

كذلك لم يكن موت يسوع عارًا، فقد تنبأ (القانون) و (الأنبياء)[٧٠] أن أحد أتباعه سيخونه[٧١]، وأن تلامذته سيتنكروا له[٧٢]. غير أن الإنجيل ينتهى بعلامة فزع؛ لأنه عندما ذهبت امرأة لتمسح الجسد وجدوا القبر خاويًا. ورغم أن أحد الملائكة أخبرهم أن يسوع قد قام، لكن «المرأة خرجت وجرت بعيدًا عن القبر؛ لأنهم شعروا برعب شديد، ولم ينبسوا بكلمة لمخلوق لأنهم كانوا خائفين»[٧٣]. وهنا تنتهى قصة مرقس، ملخصة الإحساس بالترقب المخيف الذى خبره المسيحيون آنذاك. لكن رواية مرقس المختصرة والفظيعة مثلت «بشارة سعيدة»؛ لأن مملكة الله «قد حلت بالفعل»[٧٤].

على أن تلك الآمال بدأت فى الذبول بحلول الوقت الذى كان متى يكتب فيه، فى أواخر الثمانينيات. إن شيئًا لم يتغير، فكيف يمكن للمملكة أن تأتى؟ ويجيب متى على ذلك بأنها

آتيـة فى الخفاء، وهـى تعمل بصمت فى العالـم تمامًا كعمل الخميرة فى قطعـة العجين[٧٥].
شـعرت جماعة متى بالخوف والغضـب، فقد اتهموا من قبل رفاقهم اليهـود بهجران التوراة والأنبيـاء[٧٦]؛ بـل وتعرضوا للجلد بالسـياط فـى المعابد وسـحبوا إلى محاكم الشـيوخ[٧٧]، وتوقعـوا العذاب والقتـل قبل نهاية العالم[٧٨]. من أجل حـرص متى، على وجه الخصوص، علـى إظهار أن المسـيحية ليسـت فقط منسـجمة مع التقاليـد اليهودية، بل تمثـل تتويجًا لها، لذلك فكل حادثة تقريبًا فى حياة يسوع إنما حدثت «لتحقيق النصوص المقدسة»، فقد أعلن أحد الملائكة مولد يسوع، تمامًا كما حدث لإسماعيل وشمشون وإسحاق[٧٩].

الأربعون يومًا من الإغواء التى أمضاها فى الصحراء توازى الأربعين عامًا لبنى إسرائيل فى البرية؛ كما أنبأ إشعياء من قبل بمعجزاته[٨٠]. والأهم من ذلك أن يسوع كان معلمًا عظيمًا للتوراة، وأعلن القانون الجديد للعهد المسيحانى من على قمة جبل[٨١]ـ مثل موسى ـ وأصر على أنه أتى ليس ليبطل (القانون) و (الأنبياء) وإنما ليكملهما[٨٢]. فعلى اليهود الآن أن يتبعوا التـوراة بصـورة أكثر صرامة من ذى قبل، ولـم يعد كافيـا أن يمتنع اليهود عن القتل، بل عليهم حتـى ألا يغضبـوا. ولم يعد الزنا محرمًا فحسـب، بـل لا ينظر الرجل إلى المرأة بشـهوة[٨٣].
ونُسـخ قانون الثأر القديم ـ العين بالعين والسـن بالسـن، وصار على اليهـود أن يديروا الخد الآخر وأن يحبوا أعداءهم[٨٤]. وتمامًا مثل هوشـع، رأى يسـوع أن الرأفة أكثر أهمية من اتباع الشـعائر[٨٥]، وكذلك مثل هيلل فقد كان يدعو للقاعدة الذهبية[٨٦]، لقد كان يسـوع أعظم من سليمان والمعبد[٨٧].

كان الفريسـيون فـى أيام متى قد ادعوا أن دراسـة التوراة تدخل اليهـود الحضرة الإلهية التى كانوا يلقونها فيما مضى بالمعبد: «لو جلس اثنان معًا، وكلمات التوراة بينهما، ستمكث الحضرة الإلهية *(السكينة ـ Shekhinah)* بينهما»[٨٨].

أما يسـوع، فقد وعد بأنه: أينما التقى اثنان أو ثلاثة باسـمى، سـأكون حاضرًا معهم[٨٩].
وهكذا أمكن للمسيحيين أن يلتقوا بالحضرة الإلهية *(السكينة ـ Shekhinah)* من خلال عيسى الذى حل محل المعبد والتوراة.

كان لوقا مؤلفًا لبعض أجزاء (أعمال الرسـل) وكذلـك إنجيله، وحرص هو الآخر على أن يبين أن يسـوع وأتباعه يهود مخلصون، لكنه أكد أن الإنجيل متاح للجميع: يهود وأغيار؛ والنسـاء والرجال؛ والفقراء؛ وجامعى الضرائب؛ والسـامرى الطيب والابن المبذر. ويعطينا

لوقا لمحة ثرية عن التجربة الروحية التى منحها التأويل الرمزى *(pesher)* للمسيحيين الأوائل. فقد أورد قصة رمزية عن اثنين من تلامذة يسوع سارا من القدس إلى عاموس بعد الصلب بثلاثة أيام(٩٠). وكغيرهما من المسيحيين فى أيام لوقا، شعر الاثنان بالاكتئاب والاضطراب، لكنهما صادفا فى الطريق غريبًا سألهما عما يقلقهما، فشرحا له أنهما من أتباع يسوع وكانا على يقين أنه المسيح، لكنه تعرض للصلب، بل والأسوأ، أن المرأة التى كانت برفقتهما نشرت قصصًا مثيرةً عن القبر الخاوى ورؤية الملائكة. فعاتبهما الغريب برفق قائلًا: (ألا تعلمان أن المسيح يجب أن يعانى قبل أن يصعد إلى مجده؟ وبدأ بموسى شارحًا (الرسالة الكاملة) للأنبياء. وحينما وصل هذان التابعان إلى المكان المقصود فى ذلك المساء، ألحا على الغريب أن يشاركهما فى الإقامة، وحينما كسر الخبز فى العشاء أدركا فجأة أنهما كانا طوال الوقت بحضرة يسوع، لكن (أعينهما حجبت) عن التعرف عليه. ولما اختفى يسوع عن نظرهما، تذكرا كيف (احترق) قلباهما بداخلهما عندما (فسر النصوص المقدسة).

يعد التأويل الرمزى المسيحى تهذيبًا روحيًا متجددًا فى الإحساس بالحزن والعجب اللذين ينتابان القلب وينيراه. كان المسيحيون يجتمعون معًا (مثنى وثلاثًا) ليناقشوا العلاقة بين كل من (القانون) و(الأنبياء) ويسوع. وأثناء تحاورهم تنفتح النصوص وتشع نورًا لحظيًا، ويمر ذلك مثلما اختفى يسوع لحظة التعرف عليه، ولكن بعد ذلك تتعانق التناقضات الظاهرية فى حميمية للكل خارقة للعادة. لقد لعب الغريب دورًا حاسمًا، إذ عندما وثقا فى شخص لم يرياه من قبل، قام التابعان بعمل من أعمال الثقة *(pistis)*.

فى كنيسة لوقا، وجد اليهود والأغيار أنهم حينما يتواصل كل منهم مع (الآخر)، فإنهم يعايشون الحضرة الإلهية التى ساووا بينها وبين المسيح بطريقة متزايدة.

بدأ عدد من الكنائس فى آسيا الصغرى فى تطوير فهم مختلف عن يسوع، الذى صوره الإنجيل والرسائل الثلاثة المنسوبة إلى يوحنا، وكتاب الرؤيا عن آخر الزمان. وتلك النصوص (اليوحنية) كافة اعتبرت يسوع - تجسيد للكلمة - الذى نزل على الأرض باعتباره الوحى النهائى(٩١). يسوع هو حمل الله، أى أضحية لإزاحة الخطايا عن العالم مثل الحمل الذى يذبح حسب الطقوس فى المعبد فى عيد الفصح اليهودى(٩٢). اعتقدوا أن أهم واجباتهم هى أن يحبوا بعضهم البعض(٩٣)، لكنهم لم يمدوا صلتهم للغرباء، حيث شعرت تلك الجماعة أنها محاصرة فتمسكت ببعضها فى مواجهة (العالم)(٩٤). وبدا العالم كذلك

مستقطبًا إلى نقائض متصارعة: النور ضد الظلام، والعالم ضد الروح، والحياة ضد الموت، والشر ضد الخير. وعانت الكنائس مؤخرًا من شقاق أليم حيث وجد بعض أعضائها تعاليمها غير محتملة، «وكفوا عن الاعتقاد فى يسوع»[٩٥]، فرأى المؤمنون هؤلاء المرتدين باعتبارهم (أعداء المسيح) (antichrists) تملأ قلوبهم كراهية قاتلة للمسيح[٩٦].

وكان أعضاء تلك الطائفة المسيحية مقتنعين أنهم وحدهم على حق وأن العالم بأكمله ضدهم[٩٧]. فقد كان إنجيل يوحنا على وجه الخصوص يخاطب جماعة حصرية (in- group) لها رمزيتها الخاصة التى لا تفهم بواسطة من هم خارجها.

وهكذا كان على يسوع أن يخبر (اليهود) باستمرار أنهم سيبحثون عنه ولكنهم سيفشلون فى العثور عليه: «حيثما كنت فإنكم لا تستطيعون المجىء»[٩٨]. لقد كان مستمعو يسوع فى حالة حيرة باستمرار، لكن يسوع هو وحى الله النهائى للعالم، وعدم قبوله أمر مقضى، فأولئك الذين يرفضونه هم أبناء الشيطان وسيبقون فى الظلام.

وبالنسبة ليوحنا، انتهت اليهودية فعلًا وحقًا، ولقد وصف بشكل ممنهج استبدال يسوع لكل عنصر من عناصر الوحى الإلهى لإسرائيل. ومن الآن فصاعدًا ستصير الكلمة التى قامت من الموت هى المكان الذى سيلتقى فيه اليهود بالحضرة المقدسة: سيقوم يسوع الكلمة بوظيفة المعبد المدمر، وسيصبح المكان الذى يلتقى فيه اليهود بالحضرة المقدسة[٩٩]. عندما سار إلى خارج المعبد انسحبت الحضرة المقدسة *(Shekhinal)* معه[١٠٠]، وعندما احتفل بعيد المظال (Sukkoth) الذى يُصَب الماء فيه بشكل احتفالى على المذبح، وتوقد المشاعل العملاقة فى المعبد، صرخ يسوع عاليًا ـ مثل الحكمة ـ أنه هو الماء الحى ونور العالم[١٠١].

وفى عيد الخبز غير المختمر: أعلن أنه هو «خبز الحياة»، وبذلك لم يكن فقط أعظم من موسى[١٠٢] وإبراهيم، بل جسد أيضًا الحضرة الإلهية: وكان من التهور بمكان ليتفوه بالاسم المحرم لله: «قبل أن يكون إبراهيم أصلًا، كنت أنا هو»[١٠٣]. وبخلاف الأناجيل المتشابهة الثلاثة الأولى، لم يظهر يوحنا يسوع فى صورة من يقوم باجتذاب المتحولين غير اليهود للمسيحية، وكانت كنيسته يهودية بالكامل على الأرجح فى البداية، وكذلك كان المرتدون مسيحيين من أصول يهودية، ولكنهم وجدوا ما تقوله الجماعة عن المسيح (علم

المسيح Christology) خلافى، ويحمل بذور التجديف على الله بطريقة لا يمكن التسامح معها[١٠٤].

يكشف كتاب رؤيا يوحنا عن المرارة التى كابدتها المسيحية اليوحنية، فهنا صارت الازدواجية التى مثلت موضوعًا متكررًا فى إنجيل يوحنا معركة كونية بين قوى الخير والشر. فلقد هاجم الشيطان وقبيله ميكائيل وجيشه الملائكى فى السماء، بينما هاجم الأشرار الطيبين على الأرض. لاح لكنيسة يوحنا المأزومة أن الشر يجب أن يسود، ولكن يوحنا من بطموس، مؤلف الرؤيا، أصر أن الإله سيتدخل فى اللحظة الحاسمة ويفرق شمل أعدائه. كان يوحنا من بطموس قد تلقى رؤيا خاصة ستكشف الحجاب عن الحالة الحقيقية للأمور، بحيث يعلم المؤمنون كيف يتصرفون خلال الأيام الأخيرة. سيطر الخوف على سفر الرؤيا: فلقد كانت الكنيسة ترتعد فرائصها من الإمبراطورية الرومانية والجماعات اليهودية المحلية والجماعات المسيحية المنافسة، لكن المؤلف أكد لهم أن الشيطان سيسلم سلطته فى النهاية إلى وحش سيخرج من أعماق البحر وسيطلب خضوعًا كونيًّا، وعندئذ سيحضر الحمل لإنقاذهم. ورغم أن بابل العاهرة ستأتى سكرانة من دماء الشهداء المسيحيين، سيصب الملائكة سبع كوارث بشعة على الأرض، وستمتطى (الكلمة) ظهر حصان أبيض لتدخل المعركة، تقاتل الوحش وتدفعه فى حفرة من النار. وسيحكم يسوع بعد ذلك الأرض لمدة ألف عام مع القديسين، لكن الإله بعد ذلك سيطلق الشيطان من سجنه، وسيحل دمار أكثر ومعارك أكثر، حتى يستعاد السلام وتهبط القدس الجديدة من السماء كالعروس لتقابل الحمل.

ومثل الكتابات اليوحنية كافة، يتسم كتاب الرؤيا بالغموض المتعمد، ورموزه غير مفهومة للأجانب، إنه كتاب سام، وسيجتذب، كما سنرى، أناسًا يشعرون مثل الكنائس اليوحنية، بالاغتراب والاستياء. وكان أيضًا كتابًا مثيرًا للخلاف حتى إن بعض المسيحيين عارضوا إدراجه فى قائمة الكتب المقدسة، ولكن عندما قرر المحررون الأخيرون وضعه فى نهاية العهد الجديد، فقد صار ذلك بمثابة النصر النهائى لأسلوب تأويلهم الرمزى للنصوص المقدسة اليهودية. حوَّل كتاب الرؤيا الرواية التاريخية لصعود المسيحية إلى رؤيا أخروية ذات توجه مستقبلى. ستحل القدس الجديدة محل القديمة: لم أجد فى المدينة هيكلًا، فهيكلها هو الرب الإله المهيمن على كل شىء والحمل. وحلت محل اليهودية وأكثر رموزها قدسية، المسيحية المحاربة المنتصرة[١٠٥].

هنـاك خيـط من الكراهية يسـير خلال العهد الجديـد، ورغم أنه من غيـر الدقيق وصف النصوص المسـيحية المقدسة بالمعاداة للسامية؛ لأن مؤلفيها أنفسهم يهود، إلا أن العديدين منهم أصبحوا منعتقين من قيود الديانة اليهودية. لم يشاركهم بولس فى عدائهم لليهودية، لكن عكس قدرٌ كبيرٌ من العهد الجديد الشك واسع الانتشار والخوف والاضطراب فى الفترة التى تلت تدمير المعبد مباشـرة، حينما مزقت الانقسامات المرة اليهود. وبسبب حرص الأناجيل الثلاثة الأولى المتشـابهة علـى أن تمد أيديها لعالم الأغيار، فقد تلهفـت لإعفاء الرومان من مسـئوليتهم عن إعدام يسـوع، وادعـت بحدة متزايدة أن اليهود يجـب أن يتحملوا اللوم على ذلـك. حتى لوقا صاحب أكبر نظرة إيجابية تجاه اليهود، فقد أوضح أن هناك إسـرائيل الطيبة «التى يمثلها يسـوع وأتباعه»، «وإسـرائيل الخبيثة التى يمثلوها الفريسيون الذين يعتقدون فى أنفسـهم أنهـم أقوم النـاس»[١٠٦]. وفـى إنجيلى متى ويوحنـا، تحيز أكثر تجـذرًا، فجعل متى حشود اليهود تصرخ عاليًّا مطالبة بموت يسوع: «فليكن دمه علينا وعلى أبنائنا»[١٠٧]، وستلهم تلك الكلمات، لقرون تالية، المذابح التى جعلت العداء للسامية مرضًا لا يشفى بأوروپا.

كان متى شديد السخط على الفريسيين على وجه الخصوص: فلقد كان هؤلاء المنافقون المدعـون للأهمية مهووسـين بحرفيـة القانون لدرجـة الإهمال لروحه؛ «مرشـدون عميان» و«أولاد الأفاعى» التى أرادت بشكل متعصب تدمير الكنائس المسيحية[١٠٨]. كما أدان يوحنا الفريسيين أيضًا لكونهم خبثاء وجائرين ومدمنين للشر بشكل مزمن؛ لقد كان الفريسيون هم من جمع الأدلة ضد يسوع ودبروا موته[١٠٩].

ولكن لماذا تلك الكراهية العنيفة للفريسـيين؟ بعد تدمير المعبد، كان المسـيحيون أول من قام بجهد مشـترك ليصبحوا الصوت اليهودى الأصيل، وبدا أول الأمر أنهم بلا منافسين. إلا أنه بحلول الثمانينيات والتسعينيات، أصبح المسيحيون واعين بشكل غير مريح أن أشياء خارقة للعادة، تحدث: لقد بدأ الفريسيون عملية إحياء مدهشة.

* * *

قيل إنه خلال الأيام الأخيرة من حصار القدس، تم تهريب الحاخام يوحانان بن زاكاى، زعيم الفريسيين، خارج المدينة فى نعش، وذلك لخداع المتحمسين اليهود الذين تولوا حراسة البوابات. كثيرًا ما كرر بن زاكاى أثناء الحرب أن التمرد على روما ليس فقط دون طائل ولكنه مدمر للذات أيضًا، وأن حفظ الدين أكثر أهمية من الاستقلال السياسى. وبمجرد خروجه من المدينة، التمس السبيل فى اتجاه المعسكر الرومانى وطلب من ڤيسباسيان أن يترك مدينة يبنا الساحلية، جنوب غرب القدس لتكون ملاذًا آمنًا للدارسين اليهود.

وبعد تدمير القدس ومعبدها، بدأ الفريسيون والكتبة والكهنة فى التجمع فى يبنا التى أصبحت لما يربو على ستين عامًا مركزًا دينيًا رائعًا.

تتضمن قصة هروب يوحانان الدرامية عنصر من الأپوكريفا (Apocrypha)[*]، إذ ضمنت يبنا بعث صورة جديدة من اليهودية المتمركزة حول المعبد من الحطام القديم.

إننا لا نعرف الشىء الكثير عن حقبة يبنا[1]، لكن قاد جماعة الدارسين فيها الفريسيون، وعلى رأسهم فى البداية الحاخام يوحانان وتلميذاه الموهوبان الحاخامان إليعازر ويشوع، ثم لاحقًا الحاخام أكيبا. قبل كارثة عام ٧٠م بكثير، شجع الفريسيون العامة على العيش كما لو كانوا يخدمون فى المعبد، بحيث صار كل بيت مذبحًا، وكل رب أسرة كاهنًا.

(*) الأپوكريفا هى كتابات مشكوك فى صحتها ـ (المترجم).

على أن الفريسيين استمروا فى أداء العبادة فى المعبد الحقيقى، ولم يتخيلوا أن اليهود يمكنهم الاستغناء عن المعبد فى يوم من الأيام. حتى خلال تلك السنوات فى يبنا، بدا أنهم كانوا يؤمنون بإمكانية قيام اليهود ببناء معبد جديد، لكن أيديولوجيتهم كانت ملائمة تمامًا لعالم ما بعد عام ٧٠م؛ لأنهم قاموا بتصميم حياتهم اليومية، مثلما كانت، حول معبد تخيلى صار بؤرة حياتهم الروحية. وسيقوم الحاخام يوحانان وخلفاؤه ببناء هذا الضريح الخيالى بتفصيل أكثر.

كانت مهمة الحاخامات الأولى فى يبنا هى جمع كافة الذكريات المتاحة والحفاظ عليها، مثل ممارسات وطقوس الديانة التقليدية، حتى يمكن استئنافها عندما تتم إعادة بناء المعبد. قد يخطط يهود آخرون لتمردات جديدة ضد الإمبراطورية الرومانية، ويستطيع المسيحيون الإصرار على أن يسوع حل محل المعبد، لكن الفريسيين مع الكتبة والكهنة الذين انضموا إليهم فى يبنا سيقومون بجهد بطولى للحفاظ على أدق التفاصيل للضريح المفقود فى الأذهان، وفى ذات الوقت قاموا بمراجعة التوراة حتى يلبوا احتياجات عالمهم الذى تغير بصورة عنيفة. وسيتطلب الأمر أعوامًا عديدة حتى يصير الفريسيون الزعماء الذين لا ينازعون لليهودية الجديدة.

لكن بعض المسيحيين فى الثمانينيات والتسعينيات، كما رأينا سالفًا، بدءوا يشعرون بتهديد خطير من قبل يبنا، التى بدت أطروحاتها للعديد من اليهود أكثر تأثيرًا وأصالة من الأناجيل. لكن المشروع الفريسى تمتع فى الحقيقة بالعديد من العناصر المشتركة مع الكنائس المسيحية الأولى. سيفتش الفريسيون فى النصوص المقدسة أيضًا، ويبتدعون شكلًا آخر للتأويل، وسيؤلفون نصوصًا مقدسة جديدة ـ رغم أنهم ما كانوا ليدعوا أبدًا أن هذه النصوص تشكل (عهدًا جديدًا).

حينما كان اثنان أو ثلاثة من الفريسيين يدرسون التوراة معًا، كانوا يجدون مثل المسيحيين أن الحضرة المقدسة (Shekhinah) بين ظهرانيهم. وفى يبنا، ابتدع الفريسيون حياة روحية حلت دراسة التوراة فيها محل المعبد باعتباره الوسيلة الرئيسية لبلوغ الحضرة المقدسة. ولكنهم، بخلاف دارسى الكتاب المقدس فى العصر الحديث، لم يعنوا باستعادة المعنى الأصلى لأحد المقاطع فى النصوص المقدسة. كانوا مثل دانيال، يبحثون عن المعنى الجديد. وفى تقديرهم؛ لم تكن هناك مرجعية وحيدة للنصوص المقدسة. ومثلما تتكشف

الأحداث على الأرض، حتى الله عليه أن يستمر فى دراسة توراته ليكتشف معناها الكامل[٢]. أطلق الحاخامات على أسلوبهم فى التأويل اسم ميدراش (midrash)، وهو مشتق، كما رأينا فى الفصل الثانى، من الفعل دَرَشَ (العبرى) بمعنى درس.

فلم يكن معنى النص واضحًا بذاته، بل وجب على المفسر أن يجتهد بحثًا عنه؛ لأنه فى كل مـرة يقف يهودى أمام كلمة الله فى النصوص المقدسـة؛ فإنها تدل على شـىء مختلف. إن النصوص المقدسـة معين لا ينضب. لقد طاب للحاخامات الإشـارة إلى استخدام الملك سليمان لثلاثة آلاف مثل أو قصة رمزية حتى يبين كل آية فى التوراة، وإلى أنه كان باستطاعته أن يقدم ألفًا وخمسـة تأويلات لكل مثل ـ وهو ما يعنى أن هناك ثلاثة ملايين وخمسـة عشـر ألف شرح ممكن لكل وحدة من وحدات النصوص المقدسة[٣].

والنص الذى لا يمكن إعادة تفسيره بشكل جذرى لتلبية احتياجات الحاضر هو بالفعل نـص ميـت؛ ولقد كانت الكلمات المكتوبة للنصوص المقدسـة فى حاجة إلى إعادة الحيوية إليهـا عبـر التأويل الدائم لهـا. وحينئذ فقط ستسـتطيع تلك النصوص الكشـف عن الحضرة المقدسة فى توراة الله. لم يكن الميدراش لذلك سعيًا فكريًّا خالصًا، ولم تكن الدراسة هدفًا بحد ذاتها، بل كان عليها أن تكون مصدرًا يلهم الحركة العملية فى العالم.

كان على المفسر واجب تطبيق التوراة على وضعه الخاص، وجعلها تتحدث بما يتصل بحالـة كل فرد من أعضاء الجماعة. ولـم يكن الهدف قط توضيح مقطع غامض، بل مواجهة الأوضـاع الملتهبـة للحاضر، فليس باسـتطاعتك أن تفهـم النص إذا لـم تجد وسـيلة لوضعه موضع التطبيق[٤]. أطلق الحاخامات على النصوص المقدسـة لفظ *(مقرا ـ Miqra)* العبرى، أى: (استدعاء) أى استدعاء الشعب اليهودى للحركة.

وفـى المقـام الأول، يجب أن يهتـدى الميدراش بمبدأ الشـفقة، ففى السـنوات الأولى للقرن الأول، أتى حكيم الفريسـيين العظيم هيلل من بابل إلى القدس، حيث قام بالوعظ إلى جوار منافسه شاماى الذى اتسم تصوره للمبادئ الفريسية بصرامة أكثر. وقد قيل أنه ذات يوم اقترب أحد الوثنيين من هيلل وتعهد بالتحول إلى اليهودية إذا كان باستطاعة الأخير أن يلخص التوراة بأكملها وهو يقف على ساق واحدة. فأجاب هيلل وهو واقف على ساق واحدة: «ما لا تحبه لنفسك، لا تفعله بإخوانك. تلك هى التوراة بأكملها والباقى هو مجرد تعليق. اذهب وادرسـها»[٥]، وكانت تلك قطعة من الميدراش مثيرةً للدهشة، بل وللخلاف أيضًا عن قصد.

إن جوهـر التوراة هـو الرفض المنضبط لتعريض البشـر الآخرين للألم، وكل شـيء آخر فى الكتـب المقدسـة هو مجرد (تعليق) أو حاشـية على القاعدة الذهبية. فـى نهاية تأويله، تلفظ هيلل بالمقرا (miqra) أى الاسـتدعاء للحركة عندما قال: «اذهب وادرسـها». وعندما يدرس الحاخامات التوراة فإن عليهم أن يحاولوا الكشـف عن مركز الرأفة الذى يوجد فى قلب كل التشريعات والقصص بالنصوص المقدسة - حتى لو كان ذلك يعنى اعتساف المعنى الأصلى للنص. وكان حاخامات يبنا من أتباع هيلل. أما الحاخام أكيبا، الحكيم البارز فى أواخر حقبة يبنا، فقد أعلن أن أعظم مبادئ التوراة: هو توصية فى سفر اللاويين: «تحب جارك كما تحب نفسـك»[٦]، لكـن واحدًا من الحاخامات فقـط اختلف مع ذلك، ذاكرًا أن الكلمات البسـيطة «هذا هو سجل نسل آدم» هى أكثر أهمية لأنها تكشف عن وحدة الجنس البشرى بأكمله[٧].

تلقى الحاخام يوحانان العلم على يدى تلامذة هيلل، وفور كارثة عام ٧٠م مباشرة طبق مـا تعلمـه على الوقائـع القاتمة لعالم ما بعـد المعبد. ففى أحد الأيام، كان يسـير عبر الحطام المحترق للمعبد مع الحاخام يشوع الذى أخذ يصرخ فى أسى: كيف يمكن لليهود أن يكفروا عـن خطاياهـم الآن، ولـم يعد باسـتطاعتهم القيـام بطقـوس التضحية هناك؟ لكـن الحاخام يوحانان أخذ فى مواسـاته بأن كرر على مسـامعه كلمات الله التى قالها لهوشـع: «لا تحزن، إنـا لدينـا كفارة مسـاوية للمعبد ألا وهـى القيام بأعمـال المحبة، كما قيل: (إننـى أطلب حبًا *(Hesed)* لا ذبيحة»[٨]. إن ممارسـة الرأفة هى عمل كهنوتى سـيكفر عن الخطايا بصورة أكثر فعاليـة مـن الطقوس التكفيرية القديمة، ويمكن للعامة العاديين أن يقوموا بها، بدلًا من كونها حكرًا على الطبقة الكهنوتية وحدها. لكن تأويل يوحانان أدهش، من المرجح، هوشـع، فلو أنه ألقى نظرة فاحصة على السـياق الأصلى لأدرك الحاخام أن الله لم يكن يخاطب هوشـع بشـأن أعمال الإحسـان، ذلك أن الأكثر مناسـبة هو ترجمة كلمة *(Hesed)* باعتبارها (الولاء) وليـس (الحـب). لم يكـن الله إذن معنيًـا بالطيبة التى ينبغـى أن يظهرها البشـر تجاه بعضهم البعض، وإنما كان معنيًا بولاء العبادة الذى تدين به إسرائيل *له*.

علـى أن ذلك مـا كان ليصيب الحاخام يشـوع بالانزعاج، لأنه لم يحـاول تقديم عرض تاريخى للنص، لكنه كان يسعى لمواساة مجتمعه المكلوم. لم يكن هناك حاجة للحداد على المعبد بصورة مسـرفة للغاية؛ بل يمكن للإحسـان العملى أن يحل محل الطقوس والشـعائر القديمة. كان الحاخام يشوع فى الحقيقة يقوم ببناء سلسلة تربط سـويًا تلك الاقتـباسات غـير

المتصلة ببعضها فى الأصل، إلا أنها تكشف فور (ربطها) عن وحدتها وتكاملها[٩]. فبدأ بالاستعانة بتلك الحكمة المعروفة جيدًا لسيمون العادل، وهو كاهن أعلى تمتع بالتقدير والتبجيل فى القرن الثالث ق. م[١٠]: «بنى العالم على ثلاث: على التوراة، وعلى خدمة المعبد، وعلى فعل أعمال المحبة»[١١]. وتمامًا مثل الاقتباس المأخوذ عن هوشع، تثبت تلك الحكمة أن الشفقة العملية هى بنفس أهمية التوراة والعبادة فى المعبد.

لقد شكلت الطيبة المحبة، سابقًا، جوهرية فى القوائم الثلاثة التى تسند العالم بأكمله، والآن مع ضياع المعبد، أصبحت التوراة والإحسان أكثر أهمية من أى وقت سابق. ولتدعيم تلك النظرة، قام الحاخام يوحانان باقتباس ـ أو ربما أخطأ قليلًا فى اقتباس ـ مزمور: (بنى العالم على الرحمة)[١٢]. وعن طريق وضع تلك النصوص غير ذات الصلة إلى جوار بعضها البعض، بين الحاخام يوحانان أن الخير، مثلما ذهب هيلل، يشغل مكانًا مركزيًا بالفعل فى النصوص المقدسة، وكانت وظيفة المفسر أن يشرح ذلك المبدأ المخبوء وأن يسلط عليه الضوء.

وهكذا كان عقد سلسلت الروابط جوهريًا بالنسبة للميدراش الحاخامى، حيث أعطت المفسر حدسًا بالكلية والكمال، مماثلًا للسلام الذى وجده اليهود فى المعبد لاتفاق الأضداد التى عرفها المسيحيون عن طريق التأويل الرمزى.

وقرأ الحاخامات (القانون) و(الأنبياء) بشكل مختلف، مثل المسيحيين، إذ كانوا يمنحونهما معانى لم تكن لها عادة سوى علاقة محدودة بنوايا المؤلفين الأصليين.

جوَّد الحاخام أكيبا هذا الإبداع فى الميدراش، ويحب تلامذته أن يروا عنه تلك القصة: من أن شهرة عبقرية أكيبا وصلت إلى موسى فى السماء، ولذلك قرر ذات يوم أن ينزل إلى الأرض حتى يحضر أحد دروسه. وجلس فى الصف الثامن خلف تلاميذ أكيبا الآخرين، ولفزعه وجد أن شرح أكيبا لم يكن مفهومًا بالنسبة إليه، رغم أنه قيل إن ما ذكر كان جزءًا من الوحى الذى تلقاه موسى على طور سيناء. «لقد فاقنى أبنائى»، هكذا قال موسى متأملًا بحزن ولكن فى فخر عندما سلك طريقه عائدًا للسماء. لكنه تساءل لماذا عهد الله إليه بالتوراة عندما كان باستطاعته أن يختار رجلًا بمنزلة أكيبا الفكرية؟[١٣].

وعبر حاخام آخر عن ذلك بإيجاز بارع: إن المسائل التى لم تنكشف لموسى انكشفت للحاخام أكيبا وتلاميذه[١٤]. لم يكن الوحى مجرد حدث وقع وانتهى على طور سيناء، ولكنه

عملية مستمرة وستستمر طالما كان هناك مفسرون مهرة يسعون وراء حكمة النص الخفية التى لا تنضب.

تحتوى النصوص المقدسة على جملة المعرفة البشرية فى صورة جنينية، ومن ثم يمكن أن نجد «كل شىء فيها»[١٥]. وليست سيناء سوى البداية إذن. كان الله يعلم بالفعل، حينما أعطى موسى التوراة، أن على الأجيال القادمة إكمالها، فلم تكن التوراة المكتوبة موضوعًا مكتملًا؛ بل كان من المفترض أن يستخدم البشر إبداعهم ليقودوها نحو الكمال، تمامًا مثلما استخلصوا الدقيق من القمح ونسجوا الثياب من خيوط الكتان[١٦].

بدا لبعض الحاخامات أن أكيبا قد تجاوز المدى، فاتهمه زميله الحاخام إسماعيل بفرض معانيه الخاصة على التوراة: «إنك بالفعل تقول للنص، صه حتى أقوم بالتأويل»[١٧] بينما الميدراش الجيد يحتفظ بقربه من المعنى الأصلى قدر الإمكان، ورأى الحاخام إسماعيل أن المعنى الأصلى لا ينبغى تغييره إلا فى حالة الضرورة المطلقة[١٨]. ورغم تمتع منهج إسماعيل التفسيرى بالاحترام، فإن طريقة الحاخام أكيبا تمتعت بالنجاح لأنها أبقت على النصوص المقدسة مفتوحة. وبالنسبة للدارس فى العصر الحديث، تبدو تلك الطريقة متجاوزة للحدود؛ إذ ذهب الميدراش عادة إلى أبعد المدى، ويبدو أنها تنتهك وحدة النص وتسعى وراء معنى على حساب الأصل[١٩]. لكن الحاخامات اعتقدوا أن النصوص المقدسة لا نهائية لأنها كلمة الله، ولذلك فكل معنى يكتشفونه فى النص يعد مقصود الله، إذا كان يتيح رؤية جديدة ونفعًا للجماعة.

وعندما يقوم الحاخامات بتفسير التوراة، فإنهم عادة ما يعدلون الكلمات قائلين لتلامذتهم (لا تقرأوا هذا.... ولكن ذاك)[٢٠].

وبواسطة تغيير النص بتلك الطريقة، ادخلوا فى النصوص المقدسة فى بعض الأحيان إشارة عن الخير الذى كان غائبًا عن النص الأصلى. وحدث ذلك عندما ناقش الحاخام ماير، وهو أحد أكثر تلاميذ أكيبا بروزًا، حُكمًا فى سفر التثنية:

> **لو حكم بالموت على رجل ارتكب جريمة كبرى، وشنق من فوق أحد الأشجار، فإن جسده يجب ألا يبقى متدليًا من الشجرة حتى اليوم التالى، بل يجب أن تدفنوه فى نفس اليوم، لأن لعنة**

الله (qilelat Elohim) قد حلت بهذا الرجل المشنوق، ولا ينبغى أن تدنسوا الأرض التى أعطاها يهوه إلهكم لكم لترثوها[٢١].

هناك فى هذا التشريع عنصر المصلحة ـ الذاتية؛ لأن الإسرائيليين سيخسرون الأرض لو قاموا بتلويثها. على أن الحاخام ماير اقترح قراءة جديدة مبنية على تورية بين كلمتين؛ فهو يقول (لا تقرأوا qilelat Elohim ولكن qallat Elohim أى (ألم الله).

ويوضح الحاخام ماير أن النص الجديد يكشف عن العطف الإلهى، فالله يعانى مع مخلوقاته: «وحينما يتعرض شخص لمشكلات خطيرة، ماذا تقول الحضرة الإلهية (Shekhinah)»؟ إنها تقول: «هناك ألم برأسى، وهناك ألم بذراعى»[٢٢]. وهكذا أمكن إيجاد الحب والقاعدة الذهبية فى أبعد الأجزاء عن الحب فى التوراة. وحسب تعليق دارس معاصر: «يغزل المكوك الميدراشى نسيجًا من التعاطف حول القاعدة القانونية الصارمة»؛ ولأن الحاخام دعا تلامذته لتغيير النص، فأصبحوا هم أيضًا مرتبطين فى العملية الفعالة لإعادة التأويل اللانهائية[٢٣]. وينطبق هذا الأمر على شرح الحاخام يهوذا لكلمات الله لزكريا: «إن من يؤذيك (أى إسرائيل) مثل من يؤذى عينه (eyno)». فقد أمر الحاخام زملاءه: (لا تقرأوا عينه (eyno) ولكن عينى (eyni). وهكذا صار النص الآن يشير إلى الله المحب يشارك شعبه فى الألم: «إن من يؤذى إسرائيل مثل من يؤذى عينى»[٢٤].

لم يكن من المستطاع أن يوجد تأويل محدد للنصوص المقدسة، وجرت الإشارة لذلك منذ الأيام الأولى فى يبنا، عندما اشتبك الحاخام أليعازر فى جدال لدود مع زملائه حول حكم قانونى *(halakha)* فى التوراة، وعندما رفضوا قبول رأيه، سأل الله أن يؤيده ببعض المعجزات، ثم ـ ويا للروعة ـ تحركت شجرة خروب مقدار ٤٠٠ ذراع لوحدها، وصعد تيار الماء إلى أعلى التل، وارتجت جدران بيت الدراسة بعنف لدرجة أن المبنى بدا على وشك الانهيار. ولكن الحاخامات الآخرين لم يتأثروا بذلك العرض للقوى الخارقة، ولذلك طلب الحاخام أليعازر فى غمرة يأسه (صوتًا يأتيه من السماء ـ bat qol) ليقضى بينهم، وأعلن الصوت المقدس بطريقة آمرة: «ماذا لديكم ضد الحاخام أليعازر؟ إن الحكم (halakha) مثلما يقول دائمًا». لكن الحاخام يشوع اقتبس ذلك المقطع من سفر التثنية: «إنه ليس فى السماء»[٢٥]. فلم تعد التوراة مقصورة على العالم العلوى؛ إذ بمجرد التصديق عليها فوق طور سيناء، لم تعد ملكًا لله، فقد صارت ملكية لا تقبل التحويل لكل يهودى، ولذلك «لا

نقيم وزنًا للصوت السماوى» حسبما علق حاخام فى فترة متأخرة. وأكثر من ذلك، فقد قضى فى سيناء: «ستقررون عن طريق الأغلبية»[٢٦]، ولذلك لم يتمكن إليعازر، الذى مثل أقلية من فرد واحد، أن يبطل صوت الأغلبية. وعندما سمع الله أن رأيه تعرض للإلغاء، ضحك قائلًا: «لقد هزمنى أبنائى»[٢٧].

ليس هناك قيود على تأويل الميدراش سوى ما يكون من ضعف المفسر، الذى يفتقر إلى القدرة على إيجاد معنى ملائم للنص فى موقف محدد أو على الكشف عن معنى جديد[٢٨].

كما عنت القاعدة الذهبية أيضًا أن أى تأويل ميدراشى يبث الكراهية غير شرعى، وصار يتعين تجنب أى تأويل وضيع فى روحه، يصب الاحتقار على الحكماء الآخرين، ويسعى لإفقادهم المصداقية[٢٩].

فقد كان هدف الميدراش هو خدمة الجماعة وليس تضخيم ذات المفسر، الذى ينبغى، كما يشرح الحاخام ماير، أن يدرس التوراة (لذاتها) وليس (لمنفعته)، ويتابع ماير أن الميدراش الجيد هو الذى ينشر العطف والوفاق لا الخصام، لأن كل من يدرس النصوص المقدسة بشكل لائق سيمتلئ بالحب وسيبعث البهجة فى الآخرين: «فهو يحب الحضرة الإلهية وكافة المخلوقات، وسيجعل الحضرة المقدسة فرحة، وكذلك يجعل كافة المخلوقات سعيدة». وهكذا تقوم دراسة التوراة بتغيير المفسر عبر الزامه التواضع والخوف، وجعله مستقيمًا نقيًا أمينًا مؤمنًا، ينتفع به كل من حوله. ويخلص الحاخام ماير إلى: «أن تنكشف أمامه غوامض التوراة فيصبح مثل ينبوع متدفق وسيل لا ينتهى.... وتجعله عظيمًا وترفعه فوق الخلق بأكمله»[٣٠].

«ألا تحرق كلماتى كالنار؟» هكذا سأل يهوه إرميا[٣١].

يطلق الميدراش الشرارة المقدسة الخامدة فى الكلمات المكتوبة للتوراة. وفى أحد الأيام، سمع الحاخام أكيبا أن تلميذه بن عازاى أحاطت به هالة من النور أضاءت من حوله أثناء شرحه للتوراة، فأسرع للتحقق من الأمر وأخبره بن عازاى أنه كان يمارس عقد الروابط (Horoz):

كنت أقوم فقط بوصل كلمات التوراة مع بعضها البعض ثم مع كلمات الأنبياء، وكذلك كلمات الأنبياء مع الكتابات، فابتهجت

الكلمات كما فى ذاك الوقت الذى أوحيت فيه على جبل سيناء، كما كـانت حلوة مثلما كانت وقت النطق بها لأول مرة[٣٢].

هكذا كان وحى سيناء يتجدد فى كلمة مرة يواجه فيها يهودى النص، ويفتح نفسه إزاءه، ويطبقه على حالته الخاصة. وكما كان الحال مع حزقيال، وجد المفسر الميدراشى أنه عندما تَشَرَّبَ الكلمة بحيث صارت كلمته هو بصورة فريدة، صار مذاق كلمة الله حلوًا كالعسـل، ألهبت العالم.

كان بن عازاى روحيًا كالعديد من الحاخامات الأوائل، الذين أحبوا تأمل رواية حزقيال عن مشـاهدته لمجد الله *(Kavod)*، بينما كانوا يمارسـون بعض الطقوس ـ كالصوم، ووضع رءوسـهم بين ركبهم والتسـبيح بحمد الله ـ مما يضعهم فى حالة عقلية شـديدة التركيز. ومن ثـم، يبدو كما لو أنهم يسـبحون عبر السـماوات السـبع حتى يشـاهدوا المجـد على العرش السـماوى. غيـر أن تلـك الرحلة الروحية حفتهـا المخاطر؛ إذ تحكى قصـة قديمة للغاية عن محاولـة أربعة من الحكماء (الدخول فى *Pardes*) وهو بسـتان فاكهة رمزى يسـتدعى جنات عـدن. وقد تمكن بن عـازاى من الوصول لتلك الحالة الروحانية قبل موته، لكن تلك الخبرة ألحقت ضررًا روحيًّا وعقليًّا باثنين من الآخرين. ولـم يبق سـوى الحاخام أكيبا الذى كان من النضج بحيث خرج دون ضرر وعاش فترة طويلة ليروى تلك القصة[٣٣].

وجـد الحاخام أكيبا ذاته نشـيد الأنشـاد يفضى إلـى حالة النشـوة *(ekstasis)*، إذ لم يكن يعنى رمزًا فقط، بل جعل بالفعل الحب الذى يشعر به الله تجاه شعبه حقيقة مشتعلة فى قلب الباطنى. «الزمان بأكمله لا يساوى اليوم الذى أُعطى فيه نشيد الأنشاد لإسرائيل»، هكذا أعلن الحاخـام أكيبا، وأضاف «كل الكتابات *(Kethuvim)* مقدسـة، لكن نشـيد الأنشـاد هو قدس الأقـداس»[٣٤]. لقد حل النشـيد فى عالم أكيبا الداخلى محل الحـرم الداخلى للمعبد، حيث استوت الحضرة المقدسة على عرشها القديم.

خبـر حاخامات آخرون روح يهوه كحضرة مقدسـة ذات أثر صاعق حولهم وبداخلهم، ففـى إحدى المرات عندمـا ناقش الحاخام يوحانان رؤية حزقيال مـع تلامذته، نزلت نار من السـماء وأعلن صوت من السـماء *(bat qol)* أنه مكلف من الله بمهمة خاصة[٣٥]. لكن الروح المقـدس علـى هيئة النار تنزلت أيضًا على الحاخامين يوحانـان وأليعازر ـ مثلما تنزلت على

تلامذة يسوع فى عيد الحصاد ـ بينما كانا منهمكين فى عقد الروابط *(horoz)* أى وصل آيات النصوص المقدسة ببعضها[٣٦].

فـى تلك المرحلة، لم يكن الحاخامات يكتبـون أفكارهم، بل يبدو أنهم حفظوا التقاليد والروايـات التـى راكموها عن ظهر قلب وقاموا بنقلها للآخرين شـفاهة، رغـم أن الحاخامين أكيبـا وأليعـازر رتبا المواد فى مجموعات مما سـهل حفظها[٣٧]. وبـدا تدوين تلك المعارف الثمينـة نوعًا من المجازفة، فمـن الممكن أن يحترق الكتاب مثل المعبد، أو أن يقع فى أيدى المسـيحيين، لكنه سـيكون أكثر أمانًا فـى عقول وقلوب الحكماء. كذلـك عظَّم الحاخامات الكلمـة المنطوقـة أيضًـا لذاتهـا، فقد أطلق علـى خريجى يبنـا، الذين تمكنوا مـن تعلم تلك النصوص الشفوية عن طريق الحفظ، *(tannaim)* أى المكررين.

كانـوا يتلون التوراة بصوت عالٍ، ويطورون تفسـيرهـم الميدراشـى أثناء الحديث، ولذا كان بيت الدراسة يضج بالمناقشات الحية والمناظرات الصاخبة.

ومع ذلك شعر الحاخامات بحلول عام ١٣٥ ميلاديًّا بالحاجة إلى سجل مكتوب. أعلن الإمبراطـور هادريـان، فى محاولة لجذب اليهـود نحو العالم اليونانـى ـ الرومانى الحديث، إنـه ينوى حـرث بقايا القدس فى الأرض، وبنـاء مدينة حديثة فوق ذلـك الموضع المقدس. أصبـح الختـان، وتدريب الحاخامات، وتعليم التوراة ممنوعًـا بموجب القانون. ومن ثم قاد الجندى اليهودى ذو العزم سيمون باركوسيبا تمردًا ضد روما، وحينما تمكن من طرد الفيلق العاشـر مـن القدس، نادى بـه الحاخام أكيبـا باعتباره المسـيح. كان أكيبا قـد رفض التوقف عـن التدريس، وقيل إن السـلطات الرومانية أعدمته. ولكن فى النهاية سـحق الرومان بقيادة هادريان تمرد كوسيبا بلا هوادة فى عام ١٣٥[٣٨].

مـات آلاف اليهـود، وبنيت المدينة الجديدة، رغـم بقاء حطام المعبد، وحرم على اليهود الإقامة فى يهوذا وحصروا فى شمال فلسطين. كذلك أغلق الرومان الأكاديمية فى يبنا فتشتت كادر الحاخامـات. لكن الوضع تحسـن تحـت حكم الإمبراطور أنطونيـوس پيوس (١٥٨ - ١٦١) الذى خفف التشـريعات المعادية لليهود، ومن ثم أعاد الحاخامات تنظيم أنفسهم فى أوشا بالجليل الأدنى.

روعت الآثار الكارثية لتمرد باركوسيبا الحاخامات؛ فمع أن قلة من المتشددين مثل الحاخام الروحى سيمون بن يوهاى استمروا فى الدعوة ضد روما، إلا أن الأغلبية انسحبت من السياسة.

صار الحاخامات الآن يحذرون من المسيحانية ولا يشجعون على الممارسة الباطنية، مفضلين الحياة الدراسية المنضبطة على تحليقات الروح الخطيرة. وفى أوشا استقروا على قائمة النصوص المقدسة التى تؤلف الكتاب المقدس العبرى وذلك عن طريق القيام بانتقاء أخير للكتابات *(kethuvim)* من حقبة المعبد الثانى[٣٩]. اختاروا الأعمال التاريخية الأكثر اعتدالًا ورفضوا الخيالات المرتبطة بآخر الزمان، فوقع الاختيار على أخبار الأيام (الحوليات) وأستير، وعزرا، نحميا؛ ومن كتب الحكمة : الأمثال، الجامعة، نشيد الأنشاد، أيوب، ولكن ليس بن سيره. وأصبح الكتاب المقدس، الذى صار مؤلفًا الآن من ***التوراة والأنبياء والكتابات***، يعرف باسم تاناخ.

وبدأ الحاخامات أيضًا بين عامى ١٣٥ و ١٦٠ فى تأليف نص مقدس جديد بالكلية، أطلقوا عليه اسم الميشنا، وهو عبارة عن مقتطفات من التقاليد والروايات التى جمعها الحاخامات يبنا، ورتبوها حسب خطة الحاخامين أكيبا وماير، وقاموا بتدوينها كتابة[٤٠].

لقد اعترف الحاخامات لأنفسهم أخيرًا أن المعبد لن يعاد بناؤه أبدًا، ولذلك أضافوا كمية من المواد الجديدة تناول معظمها طقوس العبادة والاحتفالات.

وتعنى كلمة ميشنا العبرية (التعلم بالتكرار): ورغم ذلك اتخذت شكلًا مكتوبًا، إلا أنها ما زال ينظر إليها كعمل شفوى، واستمر التلاميذ فى حفظها عن ظهر قلب. أتم الحاخام يهوذا البطرك الميشنا فى حوالى عام ٢٠٠م، وأصبح العهد الجديد ـ بالنسبة للحاخامات. نظر الميشنا ـ كالنصوص المسيحية، للتاناخ على أنه ينتمى إلى حقبة تاريخية ولت للأبد، لكنه من الممكن استخدامه لإضفاء الشرعية على يهودية حقبة ما بعد المعبد. لكن المشابهة بين الميشنا والنصوص المسيحية تقف عند هذا الحد، فليس بالميشنا تاريخ أو رواية أو لاهوت، ولكنه ببساطة مجموعة رائعة من الأحكام القانونية مرتبة فى ستة أنظمة *(Sederim)*، هى: البذور (Zeraim) (أى الزراعة)، والأعياد *(Moed)*، والنساء (Nashim) والأضرار *(Niziqian)*، والمقدسات *(Qodeshim)*، وقواعد الطهور *(Tohoroth)*. قُسمت إلى ستة وثلاثين رسالة.

على خلاف العهد الجديد الذى لم تفته فرصة قط للاستشهاد بالنصوص المقدسة العبرية، احتفظ الميشنا بكل فخر بمسافة تفصله عن التاناخ، بحيث كان نادرًا ما يقتبس من الكتاب المقدس (العهد القديم) أو يحتكم إلى تعاليمه. بل لم يدع الميشنا أنه يستمد سلطته من موسى، ولم يناقش قط أصوله أو أصالته، لكنه افترض بمنتهى الشموخ أن جدارته ليست موضع سؤال[٤١]. ذلك أن الحاخامات الذين كانوا يعيشون ويتنفسون تجليات التوراة يتمتعون بقدرة فائقة على ترجمة إرادة الله ولا يحتاجون إلى مساندة من الكتاب المقدس[٤٢]. لم تكن الميشنا معنية بما يعتقده اليهود وإنما بكيفية تصرفهم، فإذا كان المعبد قد ولى، فما تزال الحضرة المقدسة بين ظهرانى إسرائيل، ومن ثم تتركز مهمة الحاخامات فى مساعدة اليهود كى يعيشوا فى قداسة، كما لو أن المعبد ما زال قائمًا.

كانت الأنظمة الستة للميشنا مبنية كالمعبد، إذ تناول النظامان الأول والأخير ـ البذور (أى الزراعة) وقواعد الطهور ـ قداسة الأرض وقداسة الشعب على التوالى، أما النظامان الأوسطان ـ النساء والأضرار ـ فيشرعان لحياة اليهود العائلية والخاصة، ومعاملاتهم التجارية. لكن موضوع النظامين الثانى والخامس ـ الأعياد والمقدسات كان بمثابة المعبد، ومثل هذان النظامان ـ اللذان ألفا بشكل شبه كامل فى أوشا ـ[٤٤] عمودين متساويى البعد وحاملين للثقل، يقوم البناء بأكمله عليهما، منهما يسترجعان بشغف التفاصيل المألوفة للمعبد المفقود: مثل استخدام كل غرفة من الغرف، ومكان احتفاظ الكاهن الأعلى بالنبيذ، وكيف كان حراس الليل يتصرفون؟ ماذا يحدث لو أن كاهنًا خر نائمًا أثناء تأديته لمهامه؟ وبهذه الطريقة يمكن للمعبد أن يعيش فى أذهان اليهود وأن يظل مركزًا للحياة اليهودية. بل كانت دراسة شرائع المعبد الأثرية المبينة فى الميشنا مماثلة للممارسة الحقيقية للشعائر[٤٥].

كان الفريسيون الأوائل يعيشون ككهنة بينما المعبد ما يزال قائمًا، لكن الأمر صار مختلفًا تمامًا حين أصبح كل ما تبقى من المعبد بضع خرائب متفحمة. لقد تطلبت الحالة الروحية الجديدة إنكارًا تأويليًا ذا طابع بطولى، فلم تنظر الميشنا ببساطة للوراء صوب الماضى، بل وضعت آلاف الأحكام الجديدة تمامًا تعالج الوضع الفعلى للمعبد. فإذا كان على اليهود أن يعيشوا ككهنة، فكيف ينبغى عليهم أن يتعاملوا مع الأغيار؟ ما هو دور المرأة التى صارت تحمل على عاتقها المهمة الكهنوتية المتعلقة بالإشراف على قواعد الطهارة فى المنزل؟ ما

كان بمقدور الحاخامات أبدًا أن يقنعوا الناس باتباع هذه المجموعة الهائلة من التشريعات، ما لم تكن تلك المجموعة تمنحهم تجربة روحية تشبعهم.

بعد الانتهاء من كتابة الميشنا بقرابة خمسين عامًا، قام نص جديد بتزويد هذا التقليد الشفوى بسلسلة نسب روحى يعود إلى جبل سيناء[٤٦]، حيث تتبع مؤلف (فصل الآباء: *Pirke Avoth*) خط الرواية من حاخامات أوشا ويبنا إلى الحاخام يوحانان بن زاكاى، الذى تعلم التوراة على هيلل وشاماى. ثم استعرض المؤلف كيفية انتقال التعاليم عبر أجيال الحكماء المتميزين فى حقبة المعبد الثانى، انتهاء برجال (المجمع العظيم)[٤٧]، الذين تلقوا التوراة من الأنبياء، وكان هؤلاء الأنبياء قد تلقوا العلم من (الشيوخ) الذين غزوا الأرض الموعودة[٤٨]، وأخذ الشيوخ من يشوع، ويشوع من موسى. وأما موسى، الذى يعد مصدرًا للتقاليد، فقد تلقى التوراة من الله ذاته.

لم يكن المقصود من سلسلة النسب تلك أن تكون حقيقية، بل عنت مثلها مثل كافة الأساطير بالمعنى وليس بالمعلومات التاريخية الدقيقة، كما تولت وصف التجربة الدينية. فعندما درس اليهود التوراة حسبما جاء فى الميشنا، فإنهم شعروا كما لو كانوا يشاركون فى حوار دائر مع حكماء الماضى العظام بل مع الله ذاته. وسيشكل ذلك أسطورة الميثاق فى يهودية الحاخامات، فلم يكن هناك توراة واحدة وإنما اثنتان: واحدة مكتوبة، وأخرى شفوية، وقد أعطيت الاثنتان لموسى.

ليس من المستطاع حبس التوراة فى نص، بل لا بد من إحيائها بواسطة الأصوات الحية للحكماء فى كل جيل. حينما درس الحاخامات التوراة، فكانوا يشعرون كما لو أنهم وقوف إلى جوار موسى على طور سيناء.

وهكذا يستمر الوحى فى التكشف، وتنفتح، بكل تأكيد، بصائر اليهود فى الماضى والحاضر والمستقبل من الله، مثل نزول التوراة المكتوبة على موسى[٤٩].

كان وضع اليهود فى الإمبراطورية الرومانية قد تدهور بعد اعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية عام ٣١٢م. وبعد تمرد باركوسيبا، حينما أخفق المسيح (Christos) فى العودة بشكل لافت للغاية، تضاءلت المسيحية ذات الأصول اليهودية، وأصبحت رعية الكنائس من الأغيار بشكل غالب. وعندما جعل الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى (٤٠١-٤٥٠) المسيحية الدين الرسمى للإمبراطورية، حرم على اليهود تولى المناصب المدنية أو العسكرية، وكذلك

منع استخدام العبرية فى المعابد، ولو حدث أن حل عيد الفصح اليهودى قبل عيد الفصح المسيحى لم يكن ليسمح لليهود بتأديته فى تاريخه الصحيح. كانت استجابة الحاخامات لذلك هى إتباع تعاليم الحكماء فى (فصل الآباء)، الذين حضوا أتباعهم على «بناء سياج حول التوراة»[٥٠]. فأنتجوا المزيد من النصوص؛ التى أحاطت التوراة الحية بشروح علمية ومخلصة، تقوم كدروع حول التوراة بحراستها من العالم المعادى لها، مثلما حمت باحات المعبد فى يوم من الأيام قدس الأقداس.

تم تأليف التوسيفتا (Tosefta)، التى هى تكملة للميشنا، فى فلسطين بين عامى (٢٥٠، ٣٥٠): وهى عبارة عن تعليق على الميشنا، كلمة بكلمة. كما حاولت السفرا (Sifra) التى كتبت فى فلسطين فى ذات الوقت تقريبًا عكس ذلك الميل الذى يبدو أنه يجرف اليهود بعيدًا عن التاناخ، وكذلك سعت بمنتهى الاحترام لإخضاع التوراة الشفوية لتلك المكتوبة. لكن التلمودين (تلمود القدس وتلمود بابل) أوضحا جليًا أن الشعب اليهودى لا يشعر بميل لاتباع هذا الطريق.

كان تلمود القدس الذى يسمى أورشليمى قد اكتمل فى أوائل القرن الخامس بفلسطين، فى وقت شديد السوء بالنسبة للجماعة اليهودية. وتعنى كلمة تلمود *(Talmud)* دراسة، لكن أورشليمى درس الميشنا وليس الكتاب المقدس العبرى، رغم أنه خفف من افتخار الميشنا باستقلالها عن التاناخ[٥١]. قام أورشيلمى بالاقتباس عن الكتاب المقدس بصورة متكررة، مطالبًا دومًا بأدلة نصية على أحكامه القانونية، وإن كان لم يسمح قط بأن يصير الكتاب المقدس الحكم الأوحد فيما يتصل بالتشريع. فقد كانت الحالات القانونية ترتبط بالوقائع بمثل ارتباطها بالمبادئ، ولم يكن باستطاعة التاناخ أن يقدم تلك المعلومات الضرورية. تكون سدس التلمود الأورشليمى من تأويلات نصية والنوادر عن الحاخامات العظام، مما ساعد على إضفاء الطابع الإنسانى على تلك المجموعة القانونية الهائلة.

قد تكون الظروف السيئة بفلسطين هى التى أعاقت اكتمال تلمود القدس (أورشليمى)، الذى ربما يتعين النظر إليه كعمل غير تام. على أنه أثناء القرن السادس، أنتج يهود بابل تلمودًا آخر مرضيًا ومصقولًا بدرجة أكبر من سالفه[٥٢]. كان هناك تبادل مستمر بين حاخامات فلسطين وبابل، إذ كان الحكام الفرس يتسمون بدرجة أكبر من التحرر من الأباطرة المسيحيين، ولذلك تمتع اليهود فى بابل بحرية إدارة شئونهم الخاصة تحت إشراف مسئول

يهودى معين رسميًا يدعى (exilarch). تدهورت أحوال يهود فلسطين، وأصبحت بابل المركز الفكرى للعالم اليهودى، كما انعكس فى التلمود البابلى، المسمى بابلى، ـ نتيجة تلك الظروف الأكثر مواتاة، وسيصبح ذاك التلمود نصًا مفتاحيًا بالنسبة ليهودية الحاخامات. التلمود البابلى هو تعليق *(gemara)* على الميشنا، تمامًا مثل الأورشليمى، إلا أنه لم يتجاهل التاناخ، الذى استخدم لتأييد التوراة الشفوية. كان التلمود البابلى من بعض النواحى مماثلًا للعهد الجديد فيما يتصل بأن مؤلفيه ـ محرريه نظروا إليه كتتمة للكتاب المقدس العبرى ـ وحى جديد لعالم متغير(٥٣). كما اتسم التلمود البابلى بانتقائية عالية، مثل العهد الجديد، فى تعامله مع النصوص المقدسة القديمة، إذ جرى اختيار أجزاء التاناخ التى وجد أنها مفيدة، بينما تم إهمال الباقى.

مر تعليق التلمود البابلى على الميشنا بشكل ممنهج، مقطعًا مقطعًا، وأشار ليس إلى الكتاب المقدس فحسب بل إلى آراء الحاخامات، والأساطير، والتاريخ، والتأملات اللاهوتية، والمعارف القانونية أيضًا. ودفع هذا المنهج طالب العلم إلى دمج التقاليد الشفوية والمكتوبة، بحيث صارت مرتبطة مع بعضها البعض فى ذهنه. وقد تضمن التلمود البابلى قدرًا جيدًا من المواد التى هى أقدم من الميشنا ذاتها، لكن بعض محتواها كان جديدًا، مما اكسب طالب العلم منظورًا جديدًا غير من نظرته تجاه كل من الميشنا والكتاب المقدس. احترم التلمود البابلى النصوص الأكثر قدمًا، غير أنه لم يعتبر أيًا منها مقدسًا. ففى تعليق المؤلفين ـ المحررين، كانوا فى بعض الأحيان يعكسون اتجاه التشريع فى الميشنا، بل ويضعون رأى أحد الخامات فى مواجهة رأى آخر، ويشيرون إلى وجود فجوات خطيرة فى أطروحات الميشنا.

كذلك فعلوا بالضبط مع الكتاب المقدس، موضحين الثغرات فى نصوصه(٥٤)، مع اقتراح ما كان ينبغى على المؤلفين الملهمين قوله(٥٥)، وحتى إنهم غيروا قوانين الكتاب المقدس إلى أحكام أكثر تجانسًامن عندياتهم(٥٦). ونتيجة لذلك، حينما يقرأ الكتاب المقدس العبرانى مقترنًا مع التلمود البابلى، سيتحول الكتاب المقدس بنفس الطريقة التى غير بها العهد الجديد قراءة المسيحيين (للعهد القديم). وفى حالة ما إذا تضمن التعليق التلمودى نصوصًا من الكتاب المقدس، فإنها لا تناقش أبدًا بحسب مقاصدها وفى سياقها، بل كانت تقرأ دائمًا من وجهة نظر الميشنا. فكما أوضح الحاخام أبدينى من حيفا؛ كان الحاخامات هم الأنبياء

الجـدد: «منـذ اليوم الذى دمر فيه المعبـد، نزعت النبوة من الأنبيـاء وأعطيت للحكماء»(٥٧).
وهكذا صارت التوراة واقعًا متجاوزًا تجسد فى شكلين أرضيين: النص المقدس المكتوب، والتقليد الشـفوى(٥٨)، وكلاهما جاء من اللـه، وكلاهما ضرورى، غير أن الحاخامات منحوا امتيـازًا للتـوراة الشـفوية لأن النـص المكتوب يمكن أن يشـجع على عدم المرونـة والتوجه الناظـر للوراء، بينمـا تجعل الكلمة المنطوقة وتيارات الفكر الإنسـانى المتغيـرة أبدًا الكلمة الإلهية أكثر حساسية للظروف المتغيرة(٥٩).

إننـا نسـمع العديـد من الأصـوات فـى التلمـود البابلـى: إبراهيـم، وموسـى، والأنبياء والفريسـيين، والحاخامات، فلم يتم حبسـهم فى عصورهم التاريخية بـل أُحضروا معًا على نفـس الصفحـة، بحيث بـدا وكأنهـم يتجادلون مـع بعضهم البعض عبـر القـرون، ودائما ما يختلفـون بشـدة. ولـم يكن هذا التلمود يقدم إجابات محـددة، بحيث لو انتهى المطاف بأحد القضايا إلى طريق مسـدود، كان على طلاب العلم أن يقوموا مع معلميهم بحل تلك القضايا حسـبما يتـراءى لهـم. ولذلـك وصف التلمـود البابلـى بأنه أول نـص تفاعلـى(٦٠)، فقد كرر منهاجه عملية الدراسـة التى يستخدمها الحاخامات أنفـسهم، ولذلك دفـع طلاب العلم إلى الانخـراط فى نفس النقاش وتقديم إسهاماتهم الخاصة.

ويعد تنسيق الصفحة فى هذا التلمود ذا أهمية حاسمة: يوضع ذلك الجزء محل النقاش مـن الميشـنا فى المركز، وتحيط بـه تعليقات الحكماء من الماضى البعيـد والأكثر قربًا. ولـم يكـن يتم النظر إلى الأنبياء والآباء فى الكتاب المقـدس باعتبارهـم يفوقون الحاخامات نظرًا لمشـاركتهم فى الوحى الأصلى. فمثلما بين الحاخام إسماعيل: ليس هناك سلف ولا خلف فـى الكتـاب المقـدس(٦١). وعلـى كل صفحة مـن التلمود تركـت أيضًا مسـاحة خالية حتى يضيف طالب العلم تعليقه الخاص، ولذلك تعلم طالب العلم عند دراسته للكتاب المقدس عبـر التلمـود البابلى أنه ليس لأحدٍ فصل الخطاب، بل تتغير الحقيقة بشـكل دائم، وأنه على فـرض أن التقاليد مقدسـة وثمينـة، لكنها لا يجـب أن تقيد قدراته الخاصة علـى الحكم، بل يجـب أن يضيـف طالب العلم تعليقه الخاص على الصفحة المقدسـة، لأنه بدونه سـيتوقف خـط التقاليد. وحينما يوجه التلمود سـؤال (ما هى التوراة)؟ فـإن الإجابة تكون: «إنها تأويل التوراة»(٦٢).

لم تكن دراسة التوراة سعيًا فرديًّا، فقد شبه الحاخام بيراكيا، أحد حكماء القرن السابع بفلسطين، مناقشات الحاخامات بالمكوك:(shuttle coke) تتطاير الكلمات للخلف وللأمام حينما يدخل الحكيم فى أحد منازل الدرس ويناقش التوراة، إذ يذكر أحدهم رأيه، ولكن آخر يقرر رأيا غيره، وكذلك يعرض ثالث لرأى مختلف. على أن هناك وحدة أساسية، لأن أولئك الحكماء لا يقومون بمجرد تلاوة آرائهم: «صدرت كلمات هؤلاء الحكماء والآخرين كلهم عن موسى الراعى مما تلقاه من الواحد الفريد (الله) فى هذا الكون»[٦٣]. وحتى أثناء انخراط طالب العلم فى الجدال المشتعل بإخلاص، فإنه وخصمه يشاركان بطريقة ما فى حوار يمتد للوراء إلى موسى، وسيستمر فى المستقبل، وأن ما يذكرانه معلوم ومبارك من قبل الله سلفًا.

ورغم أن المسيحيين صاروا ينظر إليهم كأعداء لليهودية، فإنهم كانوا يقومون بتطوير روحانية مماثلة.

* * *

قبل اعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية فى عام ٣١٢، بدا من غير المرجح أن تتمكن المسيحية من البقاء، إذ تعرض المسيحيون لاضطهادات متفرقة وإن كانت مكثفة من قبل السلطات الرومانية. فبمجرد إعلان المسيحيين أنهم لم يعودوا أعضاء فى المعبد اليهودى، نظر الرومان إلى الكنيسة باعتبارها خرافة خاصة بالمتعصبين، الذين ارتكبوا خطيئة العقوق الكبرى بانفصالهم عن دين الآباء. وكان الرومان يتشككون بدرجة عالية فى الحركات الجماهيرية التى تلقى من على عاتقها قيود التقاليد، كما اتهموا المسيحيين أيضا بالإلحاد لأنهم رفضوا تقديس الآلهة الحامية لروما، مما يعرض الإمبراطورية للخطر. لذلك قصدت الاضطهادات إخماد هذا الدين، ولعلها كانت تستطيع ذلك بسهولة، فقد شن الإمبراطور دقلديانوس فى عام ٣٠٣م حرب إبادة ضد المسيحيين. وفى هذه المرة ترك الرعب والهلع أثره فصار الشهيد، الذى كان على استعداد لاتباع يسوع حتى الموت، هو البطل المسيحى بامتياز، وحاول بعض المسيحيين إقناع جيرانهم الوثنيين أن المسيحية لا تمثل انفصالاً مدمرًا عن تدين الماضى من خلال كتابة دفاع *(Apologiae)*، أى تفسيرات عقلانية لإيمانهم. ولعل أحد أبرز أطروحاتهم أن حياة يسوع وموته تنبأ بهما من قِبل الأنبياء العبرانيون، وهى الأطروحة التى أخذها الرومان بمنتهى الجدية بفضل احترامهم للكهانة والتنبؤات. ولكن بينما استساغ الإنجيليون التأويل الرمزى *(pesher)*، فقد وجدها هؤلاء المدافعون عن المسيحية أكثر صعوبة، ومن ثم فقد حض مارسيون ذات مرة المسيحيين على نبذ الكتب المقدسة العبرية، بسبب شعور الأغيار المعتنقين للمسيحية بشكل متزايد بعدم الارتياح تجاه التراث اليهودى[1]. فإذا كان أحد لا يمارس العبادة فى المعابد

اليهودية، فما الذى يربطهم برب اليهود؟ هل بدل الله رأيه بالنسبة للميثاق القديم مع بنى إسرائيل؟ كيف يمكن للتاريخ المقدس لإسرائيل أن يكون تاريخا مسيحيًا؟ ماذا علم (الأنبياء) حقًا عن يسوع؟ وكيف عرفوا ذلك؟ لماذا شغل إشعياء وزكريا أنفسهما بيسوع، وهو المؤسس لديانة الأغيار؟

كان جُستين (١٠٠ـ١٦٠م) من أوائل من كتب ذلك الدفاع العقلانى، وهو وثنى اعتنق المسيحية، جاء من السامرة فى الأرض المقدسة ومات فى النهاية ميتة الشهداء. درس جُستين الفلسفات اليونانية المختلفة، لكنه وجد ما كان يبحث عنه فى المسيحية، فقد ذكَّره اللوجوس الذى أشير إليه فى تمهيد إنجيل يوحنا بالنفخة النارية المقدسة التى اعتقد الرواقيون أنها نظمت الواقع بأكمله، وأطلقوا عليها اللوجوس (العقل) أو پنيوما (الروح) أو الله. كان الواضح إذن أن المسيحيين والوثنيين يمتلكون مجموعة من الرموز المشتركة. وفى الدفاعين اللذين كتبهما جُستين، رأى أن يسوع تجسيد لذلك اللوجوس، الذى كان يتحرك فى العالم عبر التاريخ، ويلهم اليونانيين والعبرانيين على السواء. فقد تحدث اللوجوس من خلال (الأنبياء)، الذين كان بمقدورهم بفضل ذلك التنبوء بقدوم المسيح، كما اتخذ اللوجوس أشكالا عدة قبل انكشافه المحدد فى يسوع. كان اللوجوس قد تحدث من خلال أفلاطون وسقراط، وعندما اعتقد موسى أنه سمع الله يتحدث من الشجرة المشتعلة، فإنه كان يستمع إلى اللوجوس. بل لم ينطق (الأنبياء) بنبؤاتهم الموحى اليهم بأنفسهم، وإنما الكلمة المقدسة هى التى حركتهم[٢]. وفى بعض الآحيان كان اللوجوس يتحدث مقدمًا عن المستقبل، وفى أحيان أخرى ينطق باسم الله، إلا أن اليهود تخيلوا أن الله كان يتحدث اليهم مباشرة ولم يدركوا أن ذلك كان (اللوجوس المولود الأول) لله[٣]. ورأوا أن الله أرسل فى الكتب اليهودية المقدسة رسالة ذات رموز إلى الإنسانية، لم يتمكن من فك رموزها سوى المسيحيين.

صار مفهوم جُستين للوجوس مركزيا فى تأويل علماء اللاهوت الذين أطلق عليهم (آباء) الكنيسة، لأنهم خلقوا الأفكار المركزية الخاصة بالمسيحية، وعدلوا الدين اليهودى بما يتفق مع العالم اليونانى ـ الرومانى. ومنذ تاريخ مبكر، اعتبر أولئك الآباء التاناخ نظاماً محكماً للرموز. وكما شرح إريانوس، كانت كتابات موسى فى الحقيقة هى كلمات المسيح، أو اللوجوس الأبدى الذى كان يتحدث من خلاله[٤]. لم ينظر الآباء إلى (العهد القديم) كمجموعة من الكتابات ولكن ككتاب موحد له رساله واحدة، سماها إرنايوس الأطروحة الباطنية *(hypothesis)* أى الأطروحة بأسفل *(hypo)* السطح. لم تشر الكتب المقدسة العبرية إلى يسوع بشكل مباشر، لكن

حياته ومماته صاغا النص التحتى الرمزى للكتاب المقدس، وكشفت أيضًا عن أسرار الكون[٥]. الأشياء المادية والحقائق غير المرئية والأحداث التاريخية والقوانين الطبيعية ـ وبالفعل كل ماهو موجود ـ تُشَكِّل جزءًا من النظام الإلهى، الذى سماه إريانوس النظام. فكل شىء يتمتع بمكانه المناسب فى النظام ويرتبط بكل شىء آخر بحيث يتكون كل متجانس، ويعد يسوع هو تجسيد هذا النظام الإلهى. ومثلما فسر بولس، فقد كشف مجيئه عن خطة الله: إن الكون، كل شىء فى السماء والأرض من الممكن أن يتحد *(anakephaliosis)* فى المسيح[٦]؛ لم يكن يسوع سوى العقل والغاية والتتويج لخطة الله الكبرى.

لأن المسيح يقع فى القلب فى النصوص المقدسة العبرية، فهى تعبر أيضا عن النظام الإلهى، لكن هذا النص التحتى لن يتضح إلا فى حالة تأويل الكتاب المقدس بصورة صحيحة. فالنصوص المقدسة، مثل الكون ذاته، عبارة عن بنية تركيبية *(textus)*، أو نسيج مكون من عدد لا نهائى من الكيانات المترابطة التى نسجت معًا لتؤلف كلا غير قابل للانحلال[٧]، ويساعد تأمل البنية الرمزية للنصوص المقدسة على فهم الناس أن يسوع هو الذى يمسك بكل شىء معًا، ويبين ذلك التأمل الدلالة الأكثر عمقًا للنظام الكلى، وتقع على عاتق المفسر مهمة بيان هذا، عن طريق التأليف بين كافة مفاتيح النص، تمامًا مثل القطع المتداخلة لأحجية مصورة هائلة. ويقارن إريانوس بين النصوص المقدسة والفسيفساء المؤلفة مما لا يحصى من الأحجار الصغيرة التى تشكل صورة ملك وسيم، بمجرد وضعها معًا بشكل صحيح[٨].

على أن تأويل النصوص المقدسة يتعين أن يخضع لتعاليم رسل يسوع، وهو ما يطلق عليه إريانوس «قاعدة الإيمان»، بمعنى أن اللوجوس، الذى صار مجسدًا فى يسوع، كان متضمنًا فى بنية الخلق منذ البداية الأولى[٩].

> **سيجد كل من يقرأ الكتب المقدسة بانتباه، أن فيها حوار عن المسيح، وكذلك تصوير مسبق لدعوة جديدة. ولأن المسيح هو *الكنز المخبؤ فى هذا الميدان*، أى فى العالم، حيث إن الميدان هو العالم[١٠]، لكنه أيضًا مخبؤ فى النصوص المقدسة، ذلك أنه قد دلت عليه أشكال وأمثال ليس من الممكن فهمها، بالنسبة للبشر، دون تحقق تلك الأمور التى جرى التنبؤ بقدومها، أى قدوم المسيح[١١].**

لكن حقيقة أن المسيح (مخبؤ) فى النصوص المقدسة عنت أن على المسيحيين بذل جهد تأويلى شاق، لو أرادوا أن يجدوه.

ولم يكن بمقدور المسيحيين أن يجعلوا للتاناخ معنى إلا عبر تحويله إلى مجاز (*allegoria*) بحيث تصبح كافة أحداث وشخوص (العهد القديم) أشكالاً من المسيح فى (العهد الجديد). كان كُتاب الأناجيل قد عثروا بالفعل على أشكال وأمثال للمسيح فى النصوص المقدسة العبرية، إلا أن الآباء طمحوا لأكثر من ذلك، فكما أصر أيوسبيوس، أسقف قيصرية (٢٦٠-٣٤٠م): «*كل نبى، وكل كاتب، وكل ثورة فى الدولة، وكل قانون، وكل طقس للميثاق القديم يشير إلى المسيح فقط، ويعلن عنه وحده ويمثله وحده*»[١٢]. كان المسيح اللوجوس حاضرًا فى آدم الجد الأعلى للجنس البشرى؛ وفى هابيل الشهيد؛ وفى اسحق الضحية الطائعة؛ وفى أيوب المبتلى[١٣]. وهكذا طور المسيحيون (عقد الروابط ـ *Horoz*) الخاص بهم، بما يصل الناس والأحداث والصور التى ظلت حتى حينئذ منفصلة، من أجل الكشف عما اعتقدوا أنه يمثل الحقيقة المركزية للنصوص المقدسة. وكانوا مثل الحاخامات، غير معنيين باكتشاف نية المؤلف الكتابى، أو برؤية النص فى سياقه التاريخى، إذ إن التأويل الجيد هو ما يسمح بنظرة على النظام الإلهى.

لم يكن الجميع متحمسين لهذا الإسلوب المجازى، ففى أنطاكيا، ركز المفسرون على المعنى الحرفى للنص المقدس، وكان هدفهم العثور عما أراد الأنبياء أنفسهم تعليمه، وليس ما يمكن قراءته فى كلماتهم بفضل معرفة الماضى بعد حدوثه. ورغم أن (الأنبياء) غالبًا ما استخدموا استعارات وتشبيهات، لكن تلك اللغة التصويرية اعتبرت جزءًا من المعنى الحرفى الذى يعد ضروريًا لما قصد (الأنبياء) وأصحاب المزامير قوله. ولم ير الإنطاكيون احتياجًا للمجاز، فقد أوضح جون كريسوستوم الواعظ فى القرن الرابع. إن من الممكن استنباط تعاليم أخلاقية واضحة من المعنى المباشر للكتاب المقدس. لم يستطع الإنطاكيون التخلى عن كل التأويلات النمطية لأنها استخدمت بصورة مفرطة من قبل كتاب الأناجيل، ولكنهم حضوا الدارسين على التمسك بالأساليب المجازية للعهد الجديد وعدم البحث عن أخرى جديدة. فلم ير تيودور، أسقف مبسيوستيا بين عامى ٣٩٢ و٤٨٢ أية قيمة فى نشيد الأنشاد على سبيل المثال؛ فلم يكن سوى شعر عن الحب، ولا يمكن قراءته كنص مقدس إلا إذا فرضت عليه معان غريبة تماما عنه.

لكن تمتع نشيد الأنشاد بالشعبية فى الإسكندرية، وذلك تحديدًا لأنه يتيح فرصًا ثرية للمجاز*(allegoria)*. ولما كان مسيحيو الإسكندرية خبراء مثل فيلون السكندرى فى تقاليد التأويل، فقد طوروا فنًا للقراءة أطلقوا عليه التأويل الروحى ـ وهو محاولة لإعادة خبرة الحواريين على الطريق إلى عاموس. ومثل الحاخامات؛ فقد نظروا للكتاب المقدس كنص لا ينضب، بحيث يستطيع أن يولد ما لا نهاية له من المعانى الجديدة، لكنهم لم يظنوا أنهم يقرأون فى النص المقدس أمورًا ليست فيها، بل كانوا يتفقون ـ مع الحاخامات أن «كل شىء موجود فيه». وكان ألمع المفسرين السكندريين هو أوريجون (١٨٥-٢٤٥) الذى يعد أكثر المؤلفين تأثيرًا وانتاجًا فى أيامه[١٤]. وبالإضافة إلى شروحاته على الكتاب المقدس، فقد كتب السداسية *(Hexapla)*، وهى نسخة من الكتاب المقدس وضعت النص العبرى الى جوار خمس ترجمات مختلفة باليونانية، فضلا عن عملين ضخمين هما: *ضد سيلزوس* وهو دفاع عن العقيدة ضد نقد فيلسوف وثنى للمسيحية؛ و*المبادىء الأولى* وهو وصف شامل للعقيدة المسيحية.

ومن وجهة نظر أوريجون، يعد يسوع بداية ونهاية كافة التأويلات:

> **يكشف لنا يسوع عن القانون حينما يكشف لنا أسرار القانون،**
> **لأننا نحن المنتسبين إلى الكنيسة الكاثوليكية لا نزدرى شريعة موسى**
> **بل نقبلها، طالما أن يسوع هو الذى يقرأها لنا.ونحن نستطيع ان نحظى**
> **فعليًا بفهم صحيح للقانون حينما يقرأها لنا، ونحن قادرون على تلقى**
> **ما يعنيه ونفهمه**[١٥].

يعتبر أوريجون النصوص المقدسة اليهودية ميدراشًا على العهد الجديد، الذى هو بدوره تعليق على التاناخ، ومن دون المجاز يفتقر الكتاب المقدس إلى أى معنى، اذ كيف يمكنك أن تفسر بصورة حرفية أمر يسوع: «لو أن عينك اليمنى اضطرتك إلى الخطيئة، فاقتلعها والقها بعيدًا»؟[١٦]، وكيف يمكن لمسيحى أن يقبل ذاك الأمر الهمجى بقتل الصبية غير المختتنين؟[١٧]. أى علاقة محتملة تربط المسيحيين بتلك التعليمات المطولة عن بناء الخيمة؟[١٨] هل كان يعنى كاتب الكتاب المقدس حقًا أن الله يتجول فى جنات عدن[١٩]؟ أو أنه أصر ألا يرتدى أتباع المسيح نعالا أبدًا[٢٠]؟ لو أنك فسرت ذلك بشكل حرفى، فستغدو «مهمة فى غاية الصعوبة، إن لم تكن مستحيلة» أن تعتبر الكتاب المقدس مقدسًا[٢١]. ويؤكد أوريجون مرارًا وتكرارًا أن

قراءة النصوص المقدسة هى أبعد ما تكون عن السهولة. ففى العديد من المرات قام الهراطقة بتحريف النص لأغراضهم الخاصة، أو أنهم قدموا تأويلا مبسطًا لفقرة معقدة للغاية.

بل إنه من العسير العثور على إلهام أو درس صائب فى بعض القصص الكتابية التى تتسم بالإشكالية أو الافتقار الى التهذيب، غير أنه بسبب أن اللوجوس يتحدث فى الكتب المقدسة، فعلينا أن نؤمن بأن ذلك ممكن، حتى لو لم ندرك نفعه[٢٢]، ولذلك حينما استعرض أوريجون تصرف إبراهيم المريب فيما يتعلق ببيع زوجته للفرعون، متظاهرًا بأنها شقيقته[٢٣]، فقد رأى أن ساره هى رمز للفضيلة وأن إبراهيم أراد أن يقتسم ذلك ولا يؤثر نفسه به.

ومن الراجح أن يشعر القارئ المعاصر أن أوريجون عليه ذنب تشويه النصوص المقدسة تمامًا مثل الهراطقة الذين انتقدهم بقسوة. بل إن تأويله، مثل ميدراش الحاخامات، يبدو متجاوزًا للنص بصورة متعمدة، إذا إن السعى وراء المعنى فيه هوعلى حساب المعنى الأصلى للمؤلف. على أوريجون أن يواجه الميدراش اليهودى فى الإسكندرية ولاحقًا فى قيصرية، حيث أقام أكاديميته الخاصة، وكان منهاجه مماثلًا له.

فى تعليقه على سفر الخروج، مثلا، لم يقنع أوريجون بالصورة الكبيرة ـ اعتبار تحرر الإسرائيليين من العبودية كنوع من الخلاص الذى أتى به المسيح ـ بل صمم على إيجاد إشارات للمسيح فى التفاصيل التى يبدو أنها ليست بذات أهمية. كان على كافة المسيحيين أن يتركوا ظلام (مصر) وراءهم، وينبذوا أساليبهم الدنيوية ليتبعوا يسوع.

وفى أول خطوة فى رحلتهم للخروج من مصر، تخبرنا النصوص المقدسة أن الأسرائيليين «تركوا رمسيس إلى الخيام»[٢٤].

يفتش أوريجون، مثل فيلون، عن الأصل اللغوى لأسماء الأعلام، واكتشف أن رمسيس تعنى (ثورة العثة)، ثم وجد (سلسلة) من الاقتباسات الإنجيلية التى أعطت تلك الجملة غير الهامة فى الظاهر معنى جديدًا تمامًا. فلقد ذكرته كلمة (العثة) تحذير يسوع من التعلق بالممتلكات الدنيوية المعرضة للإصابة بالعثة ودود الخشب[٢٥]. فعلى كل مسيحى إذن أن (يغادر رمسيس).

لو أردت أن تأتى إلى ذلك المكان حيث يكون الرب قائدنا
ويتقدمك فى عمود السحاب[٢٦] و الصخر سيتبعك[٢٧] ، ويقدم لك ما

لا *يقل عن غذاء روحى وشراب روحى*[٢٨]. ولا ينبغى عليك أن تخزن الثروة هناك *حيث تخرب العثة وينقب اللصوص ويسرقون*[٢٩]. هذا ما يقوله الرب صراحة فى الكتاب المقدس: لو أردت أن تكون كاملا، فبع كل ما تملك وأعطه للفقراء وسيكون لك كنز فى السماء[٣٠]. هذا هو إذن ترك فرعون وإتباع يسوع[٣١].

ومن هنا تطلعت الإقامة المؤقتة للإسرائيليين فى رمسيس إلى مطلب يسوع بالالتزام الكامل.

مَثَّل الكتاب المقدس بالنسبة لأوريجون بنية تركيبية *(Textus)* أو نسيج جرى غزله باستخدام الكلمات بشكل مكثف، كل كلمة منها نطق بها المسيح اللوجوس وهى تستدعى القارئ لاتباعه. لم يكن أوريجون يظن أن تأويله كان تعسفيًا؛ لأن الله هو الذى وضع الإدلة، وكانت مهمته (أى أوريجون) أن يقوم بحلها، وجعل الصوت المقدس مسموعًا بطريقة لم تكن ممكنة قبل مجىء يسوع.

يستحضر التأويل للمفسر وطلبته لحظة الشعور بالنشوة *(ekstasis)*، أى (تخطى) المجال الدنيوى. اذا كانت الدراسة الحديثة الكتاب المقدس تسعى لوضع النص فى النظام الأرضى للبيئة الأكاديمية وتتناوله كأى وثيقة قديمة[٣٢]، فإن أوريجون كان له هدف مختلف.

احتل ما أُطلق عليه (الفلسفة الدائمة) مكانًا مركزيًا بالنسبة للمسيحية الروحانية المبكرة، كما وجدت أيضًا فى كافة الثقافات قبل الحديثة تقريبًا، ووفق هذا التأمل الأسطورى، تقترن كل حقيقة أرضية بنظير لها فى الدائرة المقدسة[٣٣]. كانت تلك محاولة لإيضاح ذلك المعنى البدائى بأن حياتنا ناقصة وممزقة نوعًا ما، بعيدًا عن تلك الصورة الأكثر إرضاءً التى نستطيع تخيلها بوضوح تام. ولأن السماء والأرض مرتبطان معًا فى السلسلة الكبرى للوجود، فلا ينفصل الرمز عن مرجعه غير المرئى، واُشتقت كلمة رمز *(symbol)* من الكلمة اليونانية *(symballein)* أى (أن تجمع معًا).

ومن ثم اجتمع النموذج الأصلى ونسخته الأرضية بشكل لا ينفصم، تمامًا مثل اجتماع الجن والتونيك(*) فى شراب الكوكتيل؛ فحتى تتذوق أحدهما يتحتم تذوق الآخر أيضًا. كان

(*) Gin: الجِن هو مسكر قوى ـ Tonic: ماء معدنى يتضمن أملاح الكربون ومادة الكينين ويستخدم فى إعداد المشروبات المسكرة ـ (المترجم).

هذا هو أساس ذاك الطقس المسيحى: عندما يشرب المسيحيون الخمر ويأكلون الخبز أثناء القربان المقدس، فإنهم يلتقون بالمسيح الذى تمثله تلك الأشياء. وبنفس الطريقة، عندما يشتبكون مع الكلمات المقيدة بالزمن فى النصوص المقدسة، فإنهم يلتقون باللوجوس الذى هو النموذج الأصلى لكل تعبير بشرى. شغل هذا المفهوم مكانًا مركزيًا فى أسلوب التأويل الخاص بأوريجون، فقال شارحًا: «إن محتويات النصوص المقدسة هى أشكال خارجية لبعض الأسرار وصور للأشياء المقدسة»[٣٤]. وعندما درس العهد الجديد، شعر بشكل متواصل «مندهشًا بسبب الغموض العميق للأسرار غير القابلة للنطق بها التى يحتويها»؛ ومع كل التفاتة أتى على «آلاف المقاطع التى تقدم، كما لو كان عبر نافذة، فتحة ضيقة تقود إلى عدد وافر من أعمق الأفكار»[٣٥].

غير أن أوريجون لم يغض الطرف عن المعنى الحرفى للكتاب المقدس، فقد بين عمله المضنى على السداسية (*Hexapla*) تصميمه على تأسيس نص يمكن الاعتماد عليه. فتعلم العبرية واستشار الحاخامات، كما انبهر أيضًا بجغرافية ونباتات وحيوانات الأرض المقدسة. لكن المعنى السطحى غير المرضى للعديد من التعاليم والروايات الكتابية دفعه إلى النظر إلى ماهو أبعد منها. إن النص المقدس له جسد وروح. تشكل أجسادنا عقولنا، و أفكارنا، وتتسبب لنا فى الألم وتذكرنا باستمرار بفناءنا. وهكذا تمنحنا حياتنا المادية زهدًا فطريًا سيقودنا لو تعاملنا معه بشكل لائق إلى تربية وتهذيب طبيعتنا الروحية الخالدة[٣٦]. وبنفس الطريقة، تدفعنا القيود الساطعة فى جسد النص المقدس ـ أى معناه الحرفى ـ إلى التفتيش عن روحه،فقد وضع الله تلك الحالات الاستثنائية عن قصد:

> **هيأت الحكمة الإلهية وجود حجر عثرة وانقطاعات فى المعنى التاريخى... عن طريق وضع عدد من الاستحالات والتعارضات فى المنتصف، وذلك حتى تضع الرواية، مثلما يحدث، حاجزًا أمام القارىء وتقوده إلى رفض متابعة السير فى سبيل المعنى العادى**[٣٧].

تقودنا هذه المقاطع الصعبة عبر مدخل ممر ضيق إلى طريق أعلى وأسمى، وذلك تحديدًا من خلال «غلق الباب فى وجهنا ومنعنا» من قبول المعنى الواضح لتلك المقاطع[٣٨]. وهكذا يقودنا إلى «اختبار المعنى الداخلى»[٣٩] بواسطة (استحالة المعنى الحرفى).

شكل التأويل الروحى عملا شاقًا، فعلينا أن نقوم بتحويل النصوص المقدسة بنفس الطريقة التى نحول بها أنفسنا المتعنة. يتطلب تأويل الكتاب المقدس «الطهارة الكاملة والاعتدال و... ليالٍ من اليقظة»! فهو مستحيل دون حياة قوامها الصلاة والفضيلة[٤٠]. لم يكن الأمر مثل حل المسائل الرياضية، لأنه يتعلق بنمط أكثر حدسية للتفكير. لكن لو ثابر الدارس وتمعن فى النصوص المقدسة «بكل الانتباه والتبجيل الذى تستحقه، فمن المؤكد أن النفحة المقدسة ستلمس عقله ومشاعره، عند ذات الفعل المتعلق بقراءة هذه النصوص ودراستها باجتهاد، وسيدرك أن الكلمات التى يقرؤها ليس قول بشر لكنها لغة الله»[٤١].

اكتسب أوريجون هذا الإدراك للمقدس تدريجيًا، وخطوة بخطوة، ففى مقدمة تعليقه على نشيد الأنشاد، أشار إلى أن الكتب الثلاثة المنسوبة لسليمان ـ الأمثال والجامعة ونشيد الأنشاد ـ تمثل مراحل هذه الرحلة. إن النص المقدس له جسد ونفس وروح تذهب إلى أبعد من طبيعتنا الفانية، وهى تناظر المعانى الثلاثة المختلفة التى يمكن للنص المقدس أن يفهم بها. الأمثال كتاب الجسد، يمكن فهمة دون مجاز، ولذا فهو يمثل المعنى *الحرفى* للنص المقدس الذى على المفسر أن يتقنه؛ قبل أن يتقدم نحو أى شىء أعلى. أما الجامعة فتعمل على مستوى النفس، قوى العقل والقلب؛ وهى تكشف عن عبث تعليق كل الآمال على العالم المادى من خلال الإشارة الى عدم جدوى وخواء الشئون الأرضية؛ ولذا فهى تمثل المعنى *الأخلاقى* للنص المقدس، لأنها توضح لنا كيف يكون سلوكنا، باستخدام حجج لا تتطلب نظرة خارقة للطبيعة. وفى قراءة المسيحيين للكتاب المقدس، نادرًا ما تقدموا إلى ماهو أبعد من المعنيين الحرفى والأخلاقى.

لكن المفسر الذى تمرس بشكل لائق فى الأسرار العليا للنصوص المقدسة هو وحده من يستطيع الاقتراب من نشيد الأنشاد، الذى وضعته العناية الإلهية بعد الأمثال والجامعة، والذى يمثل المعنى *الروحى* المجازى. وبالنسبة لأوائل المسيحيين الذين قرأوا الكتاب المقدس بطريقة حرفية خالصة، لم يكن نشيد الأنشاد سوى أشعار حب. لكن التأويل المجازى يكشف عن معناه الأعمق:

«وحب العريس للعروس السماوية ـ هو ذاته عشق الروح الكاملة لكلمة الله»[٤٢].

إن الحب الأرضى، الذى يبدو أنه يعد بالكثير، يكاد يكون مخيبًا للآمال دائما؛ وهو لا يتحقق إلا عن طريق نموذجه الأصلى فقط، الله الذى هو المحبة[٤٣]، و يصف نشيد الأنشاد دراما الصعود إلى الإلهى. يقوم أوريجون فى كافة أعماله بتأويل النشيد على ثلاثة مستويات، فعندما

درس البيت الافتتاحى: «دعه يقبلنى قبلات من فيه، بدأ بالمعنى *الحرفى* التاريخى، إذ كانت تلك بداية أغنية الزفاف: العروس تنتظر عريسها؛ وهو قد أرسل إليها المهر لكنه لم يلحق بها بعد، ولذا فهى تتطلع إلى حضوره. لكن صورة العروس والعريس تشير من الناحية *المجازية*، بأية حال، إلى العلاقة بين المسيح والكنيسة، مثلما فسرها بولس[٤٤]، ويرمز هذا البيت الافتتاحى إلى الفترة الزمنية قبل قدوم المسيح. لقد تلقت إسرائيل (القانون والأنبياء) كمهر، لكنها ما تزال بانتظار اللوجوس المجسد الذى سيكلمها. وأخيرًا، يجب أن يطبق النص على روح الفرد، الذى تتملكه «رغبة واحدة وهى أن يتحد مع كلمة الله»[٤٥].

كانت الروح تمتلك بالفعل مهرها المكون من القانون الطبيعى والعقل والإرادة الحرة، لكنها لم تستطع إرضاءها. من أجل ذلك تضرعت بالكلمات الافتتاحية لنشيد الأنشاد على أمل أن «تضاء روحها الطاهرة المطهرة والعذراء بواسطة تنوير كلمات الله وزيارته هو ذاته»[٤٦]. ويبين المعنى *الأخلاقى* لذلك البيت أن العروس نموذج لكل المسيحيين، الذين يجب أن يتدربوا على التطلع دون توقف إلى تجاوز طبيعتهم والاتحاد مع الإله.

إن التأويل يجب أن يقود دائما إلى العمل، وقد عنى ذلك بالنسبة لأوريجون التأمل *(Theoria)*، حيث ينبغى على القراء ان يستغرقوا فى تأمل الأبيات حتى «يتمكنوا من تلقى مبادىء الحقيقة»[٤٧]، ولذلك سيحظون بتوجه جديد تجاه الله. بدت شروحات أوريجون عادة مفتقرة إلى خلاصة حاسمة، لأن قراءه يتعين عليهم أن يأخذوا الخطوة الأخيرة والنهائية بأنفسهم. لم يكن دور تعليق أوريجون سوى وضعهم فى الموقف الروحى السليم، لكنه ليس بمقدوره أن يقوم بالتأمل بدلا منهم. ولذلك فدون تأمل مطول، ليس من الممكن فهم تفسيره بشكل كامل.

كان أوريجون يتطلع فى شبابه كى يصبح شهيدًا، لكنه لم تعد هناك فرص أخرى للشهادة بعد اعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية، وبعدما صارت المسيحية ديانة شرعية فى الإمبراطورية الرومانية، بل صار الراهب هو المثال المسيحى الرئيسى. وخلال أوائل القرن الرابع، شرع النساك فى الخروج إلى الصحارى بمصر وسوريا حتى ينخرطوا فى حياة قوامها العزلة والصلاة. وكان أحد أعظم هؤلاء الرهبان أنطونيو من مصر (٢٥٠-٣٥٦) الذى شعر بعدم قدرته على التوفيق بين ثروته والإنجيل. وفى أحد الأيام سمع بقصة تقرأ فى الكنيسة بصوت عالٍ عن ذلك الشاب الثرى الذى رفض قبول دعوة يسوع: «اذهب وبع ما تملك

وأعط المال للفقراء...ثم تعال واتبعنى»[٤٨]. وكما كان الحال بالنسبة للحاخامات، عاين أنطونيو النصوص المقدسة باعتبارها أوامر بالمثول أو الاستدعاء *(miqra)*، وبعد ظهيرة نفس اليوم، تبرع بكل ممتلكاته وتوجه نحو الصحراء. حظى الرهبان بالتبجيل باعتبارهم فاعلو الكلمة[٤٩]، ففى كهوفهم بالصحراء أخذ الرهبان يتلون الكتب المقدسة ويحفظون نصوصها عن ظهر قلب ويتأملون معانيها. وعندما صارت الفقرات المقدسة جزءًا من العالم الداخلى للراهب، أصبح معناها الأصلى أقل أهمية من دلالتها الشخصية. اعتقد الرهبان أن يسوع بين لهم كيفية قراءة الكتاب المقدس: حيث أعطى فى موعظة الجبل للكتب المقدسة معنى جديدًا، مؤكدًا على بعض أجزاء الكتاب المقدس أكثر من الأخرى. كما أنه أكد على أهمية الخير. كان الرهبان رواد نمط الحياة المسيحى الجديد الذى تطلب قراءة مختلفة للإنجيل، حيث وجب عليهم أن يسمحوا للنصوص التى تعلموها أن تدوى فى عقولهم، حتى يحققوا نكران الذات المتعلق بالتجرد *(apatheia)* وهو عدم الاهتمام بصالحهم الشخصى وهو ما يمنحهم حرية الحب. ومثلما يبين أحد الدارسين المحدثين:

> يمكنهم أن يتجاهلوا أنفسهم بالقدر الكافى، وأن يُدعَوا إلى خارج أنفسهم بالقدر الكافى، بحيث يحِبون ويُحبون بطريقة تشبع أعمق الاحتياجات الاجتماعية للعالم المحمل بالتوترات فى العصر القديم.
>
> **إن حب الله، وحب الناس، وحب العالم المخلوق الذى وجدوا فيه ـ هذا هو أعظم ختام يتطلعوا إليه للتجرد من الأنوية ـ عدم الاهتمام المنضبط الذى يفضى إلى الحب**[٥٠].

بينما أكد أوريجون على حب الله فى تعليقه على نشيد الأنشاد، ركز الرهبان على حب الجار. فلما كانوا يعيشون فى جماعة، فكان عليهم أن يخلعوا أنفسهم من مركز حياتهم وأن يضعوا الآخرين محلهم، فلم يدر الرهبان ظهورهم للعالم؛ بل هبط عليهم بالفعل آلاف المسيحيين من المدن والقرى المجاورة طلبًا للمشورة. وكان العيش فى صمت قد علم الرهبان كيف يستمعون.

أحد أكثر المعجبين بأنطونيو حماسة هو أثاناسيوس من الإسكندرية (٢٩٦ -٣٧٣) وهو شخصية مركزية فى الجدال العاصف الذى دار فى القرن الرابع حول ألوهية المسيح. فبما أن المسيحية صارت الآن ديانة للأغيار، وجد الناس صعوبة فى فهم المصطلحات اليهودية مثل

(ابن الله) أو (الروح). هل كان يسوع إلهًا بنفس الطريقة كأبيه؟ وهل كان الروح القدس إلها آخر؟ ركز الجدال على أغنية الحكمة فى الأمثال التى كانت بدايتها: «خلقنى يهوه عندما تَكَشَّفَ مقصوده قبل أقدم أعماله»[٥١]. هل يعنى ذلك أن المسيح مجرد مخلوق؟ وإذا كان كذلك، كيف يمكن أن يكون إلها؟ ففى رسالة إلى أثناسيوس، أصر أريوس، وهو كاهن من الإسكندرية يتمتع بالكاريزماتية، على أن يسوع إنسان رفعه الله إلى مرتبة مقدسة، وقام أريوس بالاستعانة بترسانة من النصوص المقدسة ليدعم وجهة نظره. ويرى أريوس أن حقيقة أن يسوع أطلق على الله اسم (أبيه) يدل على وجود تمييز بينهما، إذ إن الأبوة تتعلق بوجود سابق. كما نقل من الكتاب المقدس مقاطع تؤكد على بشرية المسيح وعدم عصمته[٥٢]. لكن أثناسيوس تبنى وجهة النظر المضادة: كان يسوع إلها بنفس الطريقة مثل الإله الآب، وهى فكرة مثيرة للجدال كالرأى السابق فى ذلك الزمان، ودعمها أثناسيوس ببرهانه الخاص من النصوص.

فى بداية الخلاف، لم تكن هناك تعاليم كنسية تقليدية عن طبيعة المسيح، ولم يعرف أحد ما إذا كان أثناسيوس أو أريوس على صواب. واشتعل النقاش لأكثر من قرنين، وكان من المستحيل إثبات شىء من النصوص المقدسة، حيث وجدت النصوص المؤيدة لكلا الجانبين. على أن الآباء اليونانيين للكنيسة لم يسمحوا بالنصوص أن تسيطر على اللاهوت، فقد استخدم أثناسيوس فى العقيدة، التى صاغها بعد مجمع نيقية (Nicaea)، مصطلحًا لا يوجد فى النصوص على الإطلاق ليصف العلاقة بين يسوع والله: كان يسوع والله (من *مادة واحدة* ـ *Homoousion*) ـ. لكن الآباء الآخرين أسسوا لاهوتهم على الخبرة الدينية بدلا من القراءة التفصيلية للكتاب المقدس، الذى لم يكن بمقدوره إخبارنا أى شىء عن الله المتجاوز لكافة الكلمات والمفاهيم البشرية.

ذكر باسيل من قيسارية فى كابودوكيا (٣٢٩-٣٧٩) أن هناك نوعين من التعاليم الدينية، وكلاهما مستمدة من يسوع: *كيريجما (Kerygma)* هى التعاليم العامة للكنيسة استنادًا للكتاب المقدس، بينما تُعتبر الدوجما *(Dogma)* عن كل شىء *ليس* من الممكن أن يقال، بل توحى به فقط الإيماءات الرمزية فى الطقوس الدينية، أو يعايش أثناء التأمل الصامت[٥٣].

ومثل فيلون، ميز باسيل بين جوهر الله *(ousia)* الذى يفوق الأفهام، وأفعاله *(energeiai)* فى العالم التى تصفها الكتب المقدسة؛ والتى لم تذكر جوهر الله[٥٤]. كانت تلك التفرقة أساسية بالنسبة لعقيدة التثليث التى صاغها باسيل مع شقيقه جريجورى من نيسا (٣٣٥-٣٩٥) وصديقهما جريجورى من نازيانزوس (٣٢٩-٣٩١). ووفقا لها، الله جوهر واحد *(ousia)*

سيظل دائما غير مفهوم بالنسبة لنا، ولكن فى النصوص المقدسة عرَّف الله نفسه لنا بتجليات ثلاثة *(Hypostases)* هى (الآب واللوجوس والروح) التى هى أعمال إلهية قامت بمواءمة السر الإلهى الذى يفوق الوصف ليتفق مع إدراكنا المحدود.

كان الآباء الكاپادوكيون(*) مستغرقين فى التأمل الروحى، فقد أوصلهم التأمل *(theoria)* اليومى للكتب المقدسة إلى حالة من التسامى أبعد من اللغة الموحاة فى الكتاب المقدس. وصدق نفس الأمر على الأب اليونانى الذى كتب تحت الاسم المستعار دنيس الأريوپاجى[٥٥](**)، ويحظى ما كتبه بسلطة توازى تقريبًا سلطة الكتب المقدسة فى العالم اليونانى الأرثوذكسى. قدم دنيس لاهوت (الصمت) الذى جاء فيه أن الله قد كشف لنا عن بعض أسمائه فى الكتب المقدسة، التى تخبرنا أن الله (طيب) و(رءوف) و(عادل)، لكن تلك الصفات (حجب مقدسة) تخفى السر المقدس الكامن وراء تلك الكلمات. وحينما ينصت المسيحيون إلى النصوص المقدسة، ينبغى أن يذكروا أنفسهم باستمرار أن تلك الاصطلاحات البشرية أكثر محدودية من أن تنطبق على الله؛ ولذا فالله (طيب) و(غير طيب)؛ (عادل) و(غير عادل). وستسحبهم تلك القراءة باتجاة «الظلمة التى تتجاوز العقل»[٥٦]، ونحو حضرة الله غير القابل للوصف. ويبدى دنيس إعجابه بقصة السحابة التى هبطت على جبل سيناء؛ فعلى القمة أحاطت بموسى سحابة كثيفة من المجهول، ولم يكن باستطاعته رؤية شىء، لكنه كان بحضرة الله.

لم تستطع النصوص المقدسة حسم قضية ألوهية يسوع، إلا أن اللاهوتى البيزنطى ماكسيموس المعترف (حوالى ٥٨٠-٦٦٢) وضع تفسيرًا أصبح معيارًا بين المسيحيين الناطقين باليونانية؛ لأنه كان يعكس الخبرة الداخلية للمسيح. فلم يؤمن ماكسيموس أن اللاجوس تحول إلى إنسان ليعوض عن خطيئة آدم؛ ذلك أن التجسيد كان سيحدث حتى لو لم يقترف آدم الخطيئة. إن يسوع هو أول كائن انسانى تأله بصورة كاملة، ويمكننا جميعًا أن نكون مثله ـ حتى فى هذه الحياة. لقد أصبحت الكلمة لحما حتى «يصبح الكائن الإنسانى إلهًا؛ سيتأله الإنسان بنعمة من الله ـ فالإنسان الذى هو بحكم الطبيعة روح وجسد سيتحول بأكمله إلى إله روحًا وجسدًا بنعمة الله»[٥٧].

(*) كاپادوكيا مملكة قديمة فى شرق آسيا الصغرى ـ (المترجم).

(**)نسبة إلى أريوپاجوس وهو تل غرب الأكروپوليس بأثينا فى اليونان ـ (المترجم).

لكن الآباء الناطقين باللاتينية فى غرب أوروپا وشمال أفريقيا كانوا أكثر واقعية، ومن اللافت للنظر أن التأمل *(theoria)* أصبح يعنى فى الغرب البناء العقلى، وعبر اصطلاح دوجما *(dogma)* عن كل شىء من المستطاع قوله عن الدين. كان ذلك الزمن مرعبًا فى الغرب، إذ كانت الإمبراطورية الرومانية تتساقط أمام القبائل الهمجية من المانيا وشرق أوروپا. وكان جيروم (٣٤٢-٤٢٠) المولود فى دالماشيا وأحد أكثر المفسرين الغربيين نفوذا آنذاك يدرس الأدب والبلاغة فى روما، وارتحل إلى انطاكيا ومصر هربًا من القبائل الغازية قبل أن يستقر فى بيت لحم، حيث أنشأ أحد الأديرة. انجذب جيروم فى البداية لمنهج التأويل المجازى الخاص بالاسكندرية، لكن إسهامه الأساسى هو ترجمة الكتاب المقدس بأكمله إلى اللاتينية، نظرًا لكونه عالمًا لغويًا موهوبًا ومتميزًا فى زمانه لإتقانه اليونانية والعبرية. وأطلقت على ترجمته العامية (Vulgate) وظلت النص المعيارى فى أوروپا حتى القرن السادس عشر. وفى البداية أراد جيروم، الذى كان لديه احترام عظيم (للحقيقة الواردة فى النصوص العبرية) ـ استبعاد الأپوكريفا (Apocrypha) وهى الكتب التى استبعدها الحاخامات من قائمة الكتب المقدسة، ولكنه وافق على ترجمتها بناءً على طلب زميله أوغسطين. ونتيجة لعمله المستمر على النص، مال جيروم بشكل متزايد الى التركيز فى تعليقاته على المعنى الحرفى التاريخى للكتاب المقدس.

درس صديقه أوغسطين، أسقف هيپو (بنزرت) بشمال إفريقيا (٣٥٤-٤٣٠)، درس البلاغة، وخاب أمله فى البداية فى الكتاب المقدس، الذى بدأ أدنى من مستوى الشعراء والخطباء اللاتينيين العظام، لكنه لعب دورًا حاسما فى اعتناقه للمسيحية بعد صراع طويل وأليم،. ففى إحدى الأزمات الروحية سمع طفلا فى الحديقة المجاورة يغنى مقطعًا غنائيا متكررًا «التقطه واقرأه»، فتذكر أن أنطونيو قرر أن يسلك حياة الرهبان بعد قراءته للإنجيل. وأثناء إحساسه العظيم بالإثارة، انتزع نسخة من رسائل بولس وقرأ الكلمات الأولى التى اجتذبت عينيه: «كف عن العربدة المسكرة والزنا والفسق، وتجنب البغضاء أو الغيرة. واتخذ الرب يسوع المسيح درعًا لك؛ إنس إشباع جسدك بكافة رغباته»[٥٨]. وفى واحدة من أولى حالات التحول (الميلاد من جديد) الذى سيصبح معلما للمسيحية الغربية، زالت كافة الشكوك من نفس أوغسطين: «كان الأمر كما لو أن نور اليقين الراسخ انسكب فى قلبى، ولاذت كافة ظلال التردد بالفرار»[٥٩].

أدرك أوغسطين لاحقًا أن صعوباته المبكرة مع الكتاب المقدس نتجت من الإحساس بالكبر: فلقد كانت الكتب المقدسة ميسرة فقط لأولئك الذين أفرغوا أنفسهم من الغرور

والاعتداد بالنفس[٦٠]. هبط اللوجو من السماء حتى يشاركنا فى ضعفنا البشرى، وبنفس الطريقة عندما كشف الله عن الكلمة فى الكتب المقدسة، فأنه إنما كان يهبط الى مستوانا ويستخدم صورًا مرتبطة بالزمن تتقبلها أفهامنا[٦١]. وليس باستطاعتنا أن ندرك الحقيقة بأكملها فى هذه الحياة؛ وحتى موسى لم يتمكن من النظر مباشرة نحو الجوهر الإلهى[٦٢]. واللغة البشرية قاصرة بطبيعتها: ذلك أننا نادرًا ما ننقل أفكارنا بشكل ملائم للآخرين وهو مايجعل علاقاتنا مع الآخرين إشكالية. ومن ثم يجب أن يذكرنا صراعنا مع النصوص المقدسة باستحالة التعبير عن السر الإلهى باللغة البشرية، ولذلك تغدو نزاعاتنا المرة والغاضبة حول معانى النصوص المقدسة لا معنى لها. إذ يعبر الكتاب المقدس عن حقيقة لا نهائية وأبعد من إدراك أى إنسان بمفرده، ولذلك ليس باستطاعة أحد أن تكون له الكلمة الاخيرة. وحتى لو ظهر موسى ليشرح ما كتبه، لن يكون بمقدور البعض قبول تأويله للأسفار الخمسة؛ لأن كل واحد منا يستطيع أن يقبض على وجه ضئيل من الوحى بأكمله فى عقولنا[٦٣]. وبدلا من الدخول فى منازعات عنيفة، حيث يصر كل واحد أنه وحده على حق، يمكن للإعلان المتواضع عن قصور رؤيتنا أن يقربنا معًا.

إن موضوع الكتاب المقدس هو الحب؛ وكل ماكتبه موسى إنما هو «من أجل خاطر الحب»، لذا يصبح التخاصم على النصوص المقدسة أمرًا منحرفًا: «هناك العديد من المعانى التى يمكن استخلاصها من تلك الكلمات؛ لذا فمن الحمق إذن أن نكون فى عجلة لتأكيد ما عناه موسى حقًا، خاصة مع تلك السجالات المدمرة التى تفسد روح الحب ـ بينما كان من أجل خاطر المحبة أن قال موسى كل تلك الأمور التى نحاول شرحها»[٦٤]. ولقد وصل أوغسطين مثل هيلل والحاخامات إلى نفس الاستنتاج، وهو أن الخير هو المبدأ المركزى بالنسبة للتوراة، وكل ماعدا ذلك هو مجرد شروح. وكل ماكتبه موسى غير ذلك كان غرضه الرئيسى فيه أن يبشر بالوصية المزدوجة: حب الله وحب الجار. وتلك كانت أيضًا الرسالة الرئيسة ليسوع[٦٥]، ولذا إذا أقدمنا على إهانة الآخرين باسم الكتاب المقدس «*فنحن نكذب الرب*»[٦٦]. إن من يتخاصمون فى النصوص المقدسة يملؤهم الكبر؛ وهم «لا يعلمون المعنى الذى قصده موسى، بل تستهويهم معانيهم الخاصة ليست لأنها صائبة ولكن لأنها تتعلق بهم»[٦٧]. لذا «لا يدعن أحدكم الكبر يملؤه تجاه ما كتبه أخوه» هكذا توسل أوغسطين إلى جماعته «ولكن دعونا نحب الله ربنا بل قلبنا وبكل روحنا وبكل عقلنا، ولنحب جيراننا كأنفسنا»[٦٨].

كان من الطبيعى بالنسبة لأوغسطين، كأحد أتباع فلسفة أفلاطون، أن يرفع المعنى الروحى فوق المعنى الحرفى، إلا أنه تمتع بإحساس قوى بالتاريخ، مكنه من اتباع طريق وسط. فبدلا من أن يتسرع بالإدلاء بتأويل مجازى لقصة غامضة، مال أوغسطين أكثر إلى إبراز أن المعايير الأخلاقية ترتبط بالثقافة. فعلى سبيل المثال، يغدو تعدد الزوجات شائعًا ومباحًا بين الشعوب البدائية، وحتى أفضلنا يقع فى الخطيئة، ولذلك لم تكن هناك حاجة للتأويل المجازى للرواية المتعلقة بالخيانة الزوجية لداود، التى ذكرها الكتاب المقدس كتحذير لنا جميعًا، طالما أنه حتى أصلح الناس يسقطون فى الخيانة[٦٩]. وليست الإدانة الأخلاقية فظة فحسب، ولكنها تصنع بقوة الشعور بالرضا عن الذات والاحتفاء بها، الأمر الذى يمثل عقبة كبرى أمام فهمنا للنصوص المقدسة.

لذا «علينا أن نتأمل ما نقرأ، حتى نجد تأويلا يقود إلى إرساء سيادة مبدأ الخير». هكذا حث أوغسطين أتباعه «لا تعلم النصوص المقدسة شيئًا سوى الخير، ولا تدين شيئًا سوى الجشع، وبهذه الطريقة تتشكل عقول الرجال»[٧٠].

ويصر إرانيوس أن التأويل يجب أن يخضع (لقاعدة الإيمان)، وبالنسبة لأوغسطين لم تكن (قاعدة الإيمان) غير روح المحبة. فأى ما كان يقصده المؤلف فى الأصل، يجب تأويل تلك الفقرة، التى لاتفضى إلى المحبة بصورة مجازية، لأن مبدأ الخير يشكل مبدأ الكتاب المقدس ومنتهاه:

> **إن من يعتقد، من أجل ذلك، أنه يفهم النصوص المقدسة أو أى جزء منها، دون أن يبنى الحب المزدوج لله وللجار، فإنه لا يفهم شيئًا. إن من يجد فيها عبرة مفيدة لإرساء مبدأ الخير، حتى لو لم يقل ما قصده المؤلف فى ذاك الموضوع، فإنه لم يخدع نفسه[٧١].**

يدربنا نظام التفسير ذلك على ذلك الفن الصعب للخير، فعن طريق السعى وراء تفسير يفيض بالخير لتلك النصوص المتضاربة، يمكننا أن نتعلم القيام بالمثل فى حياتنا اليومية. وكغيره من المفسرين المسيحيين، اعتقد أوغسطين أن يسوع يمثل مكانًا مركزيًا فى الكتاب المقدس: فقد أخذ يشرح فى أحد خطبه أن «غرضنا الوحيد من سماع المزامير والأنبياء والقانون هو أن نرى المسيح فيها، وأن نفهم المسيح منها»[٧٢]. غير أن المسيح الذى لقيه فى النصوص المقدسة لم

يكن الشخصية التاريخية ليسوع، ولكنه المسيح الكامل الذى لا ينفصل عن الإنسانية مثلما علم القديس بولس[٧٣].

وبعد العثور على المسيح فى النصوص المقدسة، يتعين على المسيحى أن يعود للعالم ويتعلم البحث عنه فى حب خدمة الجماعة.

لم يكن أوغسطين متخصص فى اللغويات، فلم يكن يعرف العبرية ولم يستطيع الإطلاع على الميدراش اليهودى، إلا أنه وصل إلى نفس الاستنتاج مثل هيلل وأكيبا. ذلك أن كل تأويل للنصوص المقدسة يحض على الكراهية والشقاق غير شرعى، ويجب على كافة التأويلات أن تسترشد بمبدأ الخير.

* * *

في عام ٤٣٠م، آخر عام في حياة أوغسطين، شاهد الوندال يحاصرون مدينة بنزرت، بينما سقطت الأقاليم الغربية للإمبراطورية الرومانية بمنتهى العجز تحت أقدام القبائل الهمجية الغازية. يشيع حزن عميق في أعمال أوغسطين أثناء تلك الأعوام الأخيرة، ويُلاحظ هذا بشكل خاص في تأويله لسقوط آدم وحواء. فلقد أقنعت مأساة سقوط روما أوغسطين أن الخطيئة الأصلية حكمت على الجنس البشري باللعنة الأبدية. وحتى بعد الفداء بواسطة المسيح، تفسد الشهوة الجنسية طبيعتنا الإنسانية، وهي رغبة غير عقلانية في الحصول على المتعة من مخلوقات أخرى غير الله. وينتقل ذنب الخطيئة الأصلية إلى نسل آدم من خلال الفعل الجنسي: ذلك عندما تغرق الشهوة قوانا العاقلة، وننسى الله ويتمتع الرجال والنساء دون حياء ببعضهم البعض. عكس سقوط روما على يد البرابرة، سقوط العقلانية في فوضى الأحاسيس والمشاعر. تنفرد المسيحية الغربية بهذا التأويل للإصحاح الثالث من سفر التكوين؛ فلم يشترك في هذه الرؤية المأساوية اليهود ولا الأرثوذوكس اليونانيون، الذين لم يعاينوا سقوط روما المأساوي. ألقى انهيار الإمبراطورية أوروبا الغربية في قرون من الركود السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وأقنعت الصدمة المسيحيين الأكثر نصيبًا من العلم أن خطيئة آدم قد أضرت بشكل دائم بالرجال والنساء. فلم يعد بمقدورهم سماع ما قاله الله لهم، وهو ما جعل فهم النصوص المقدسة مستحيلًا تقريبًا.

صارت أوروبا قفرًا وثنيًا، فانحصرت التقاليد المسيحية من القرن الخامس إلى القرن التاسع فى الأديرة، التى أصبحت الأماكن الوحيدة القادرة على توفير الاستقرار والهدوء اللازمين لدراسة الكتاب المقدس. كان مثال الرهبنة قد وصل إلى الغرب عن طريق جون كاسيان (٣٦٠ـ٤٣٥م)، الذى عَرَّف أيضًا المسيحيين الغربيين بتأويل أوريجن الثلاثى للنصوص المقدسة، وفق المعانى الحرفية والأخلاقية والمجازية، لكنه أضاف معنى رابعًا، وهو المعنى الروحى (الباطنى)، الذى يكشف عن أهمية النص فيما يتعلق بالمجال الأخروى. فعندما وصف (الأنبياء)، على سبيل المثال، أمجاد القدس، فإن ذلك يشير باطنيًا إلى القدس السماوية فى سفر الرؤيا فى العهد الجديد. عَلَّم كاسيان الرهبان أن دراسة النصوص المقدسة هى مهمة تستغرق حياتهم. وحتى يمكنهم الوصول إلى الحقائق المقدسة التى تكمن وراء حجاب الكلمات البشرية، يجب عليهم أن يعالجوا طبيعتهم الساقطة ـ وذلك بتدريب قواهم على التركيز، وفرض الانضباط على أجسادهم بالصوم وصلاة الليل، وتنمية عادة الاستغراق الداخلى لديهم[1].

كذلك كان *(الدرس المقدس ـ Lectio divina)* عنصرًا مركزيًا بالنسبة لنظام القديس بنديكت من نورسيا (٤٨٠ـ ٥٨٣م)، حيث يمضى الرهبان البنديكتيون ساعتين يوميًا على الأقل فى دراسة النصوص المقدسة وكتابات الآباء. لم تكن النصوص المقدسة تؤخذ ككتاب، إذ لم ير العديد من أولئك الرهبان أبدًا الكتاب المقدس فى مجلد واحد، وإنما قرأوه فى مخطوطات منفصلة، ووصلت إليهم معظم معارفهم عنه بصورة غير مباشرة من الطقوس الدينية أو أعمال آباء الكنيسة. كان الكتاب المقدس يتلى بصوت عالٍ أثناء الوجبات، أما المزامير فكانت تُنشد على فترات منتظمة خلال اليوم فى الغرفة المقدسة، وصار تكرار، وتخيلات، وتعاليم الكتاب المقدس قوام روحانيتهم، التى أخذت تُبنى بصورة تراكمية وتدريجية يومًا بعد يوم، وسنة بعد سنة، بواسطة التأمل المنتظم الصامت.

لم يكن هناك شىء رسمى أو ممنهج فيما يتعلق بالدرس المقدس، حيث لم يفرض على الرهبان أن ينهوا عددًا معينًا من الإصحاحات فى كل جلسة. بل كان الدرس قراءة متروية للنص، يتعلم من خلالها الراهب أن يجد مكانًا هادئًا فى ذهنه حتى يتمكن من الإنصات إلى الكلمة المقدسة. كذلك لم يدرسوا قصص الكتاب المقدس كأحداث تاريخية، ولكن كحقيقة معاصرة، فكان يتم تشجيع الرهبان على الدخول فى الأحداث بشكل تخيلى ـ عن

طريق تصور أنفسهم إلى جوار موسى فى سيناء، أو بين الجمهور عندما كان يسوع يلقى موعظة الجبل، أو بأسفل الصليب. وكان من المفترض أن يتدبروا المشهد وفقًا لكل معنى من المعانى الأربعة على التوالى، بحيث ينتقلون من المعنى الحرفى إلى المعنى الروحى فى عملية تدل على الصعود نحو الاتحاد الروحى مع الله(٢).

كان لجربجورى العظيم (٥٦٠ ـ ٦٠٤م)، الراهب البنديكتى الذى انتخب لمنصب البابوية، تأثير تكوينى فى الغرب. فقد تضلع فى الدرس المقدس، غير أن لاهوته الكتابى يكشف عن الهاجس الذى انتاب الروح الغربية عقب سقوط روما. استوعب جريجورى بشكل تام عقيدة الخطيئة الأصلية، رأى أن العقل البشرى تضرر وانحرف بما لا يقبل الإصلاح، بحيث صار من العسير عليه الوصول إلى الله. لم نعد نستطيع معرفة أى شىء عنه. ويستغرق الأمر جهدًا ذهنيًا هائلًا للإحساس بابتهاج لحظة خلال التأمل قبل الارتداد إلى الظلام الذى هو قوامنا الطبيعى(٣). وفى الكتاب المقدس، أظهر الله تنازلًا تجاه طبيعتنا الخاطئة، وهبط إلى مستوى عقولنا السقيمة، لكن اللغة البشرية تفتتت تحت التأثير الإلهى. ومن هنا تفارق القواعد النحوية ومصطلحات ترجمة جيروم اللاتينية للكتاب المقدس الاستخدام الكلاسيكى للغة اللاتينية، ولذلك أيضًا يصعب فى القراءة الأولى العثور على أى قيمة دينية لبعض قصص الكتاب المقدس. وبخلاف أوريجون وجيروم وأوغسطين، لم يضع جريجورى وقته بشأن المعنى الحرفى، إذ تشبه دراسة المعنى الواضح للنصوص المقدسة النظر إلى وجه شخص ما دون التعرف على ما فى قلبه(٤). يماثل النص الحرفى امتدادًا منبسطًا من أرض تحيطها الجبال، التى تمثل المعانى الروحية التى تأخذنا إلى ما وراء الكلمات البشرية المكسورة(٥).

وبحلول القرن الحادى عشر، بدأت أوروپا فى الخروج من العصور المظلمة، فقد شرع الآباء البنديكتيون، فى كلونى بالقرب من پاريس، فى برنامج إصلاحى لتعليم العامة، الذين اتسمت معرفتهم بالمسيحية بأنها غير كافية بشكل مفجع. فلم تكن عامة الشعب بقادرة على قراءة الكتاب المقدس، بطبيعة الحال، بل تم تعليمهم أن يعايشوا القداس كمركب مجازى يعيد تمثيل حياة يسوع بشكل رمزى: فقد كانت القراءات من النصوص المقدسة فى الجزء الأول من الطقوس تستدعى للذاكرة أداءه لمهمته كراع، وخلال تقديم الخبز والخمر، كانوا يتدبرون تضحيته بحياته، ويمثل العشاء الربانى بعثه فى حياة المؤمنين. زاد من الغموض أن

عامة الناس لم يكن بمقدورهم متابعة الطقوس باللاتينية؛ فمعظم القداس كان يتلى بواسطة قس بصوت خفيض، ونقل الصمت واللغة المقدسة الطقوس إلى فضاء منفصل بعيد، مما يقدم الإنجيل للجماعة كسر، وعمل ذى سلطان. ومجرد تمكين القداس للعامة من الدخول بشكل تخيلى فى قصص الإنجيل، كان بالنسبة لهم بمثابة الدرس المقدس *(lectio divinia)* للعامة[٦]. كما شجع رهبان كلونى العامة على القيام برحلات حج إلى أماكن مرتبطة بيسوع والقديسين. لم يكن بمقدور الغالبية القيام برحلة طويلة إلى الأرض المقدسة، ولكن بعض الرسل، مثلما قيل، ارتحلوا إلى أوروبا ودفنوا فيها: بطرس فى روما؛ ويوسف من أريماثى فى جلاستو نبرى؛ وجيمس فى كمپوستيلا بإسپانيا. وخلال تلك الرحلة، كان الحجاج يتعلمون القيم المسيحية ويعيشون لوهلة كالرهبان، بعد أن خلفوا وراءهم حياتهم الأرضية، ذلك أنهم فى تلك الأثناء يعيشون كعزاب فى جماعة مع الحجاج الآخرين، كما حرم عليهم القتال أو حمل السلاح.

لكن أوروپا كانت ما تزال مكانًا خطرًا موحشًا، إذ استطاع الناس بالكاد أن يفلحوا أرضهم، كما شاعت المجاعة والوباء والاقتتال الدائم بسبب خوض النبلاء معارك لا تنتهى مع بعضهم البعض، مما تسبب فى لحوق الدمار بالريف، فأصاب قرى بأكملها. لذلك حاول رهبان كلونى فرض هدنة دورية، وسعى بعضهم لإصلاح البارونات والملوك، لكن الفرسان كانوا مقاتلين ويتعطشون لدين عدوانى. ومن ثم مثلت الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٥ـ ١٠٩٩) أول عمل تعاونى جماعى لأوروپا الجديدة عندما بدأت تحبو خارج عصورها المظلمة. ولقد بدأ بعض المقاتلين الصليبيين رحلتهم إلى الأرض المقدسة بمهاجمة الجماعات اليهودية فى وادى الراين؛ واختتموها بارتكاب مجزرة قتلوا فيها ٣٠ ألف يهودى ومسلم فى القدس. قامت الروح الصليبية على تفسير حرفى لتحذير المسيح بالكتاب المقدس: «ليس من أتباعى من لم يحمل صليبه ويتبعنى»[٧]. خاط الصليبيون صلبانًا على ثيابهم واقتفوا أثر يسوع إلى الأرض التى عاش ومات فيها، ولعل السخرية المأساوية فى هذا الموقف هى أن المشاركة فى الحملة الصليبية كان يبشر بها كعمل من أعمال المحبة[٨]. أصبح المسيح اللورد الإقطاعى لأولئك الصليبيين، الذين ارتبطوا به كأتباع مخلصين ملتزمين باسترداد إرثه. تشربت المسيحية فى الحملات الصليبية عنف الإقطاعين فى أوروپا وقامت بتعميده أيضًا.

بينما قاتل بعض الأوروپيين المسلمين فى الشرق الأدنى، عكف آخرون على الدراسة على يدى العلماء والمسلمين فى الأندلس، الذين ساعدوا تلامذتهم الأوروپيين على استرداد ما فقدوه من ثقافة أثناء العصور المظلمة. ففى مملكة الأندلس المسلمة، اكتشف الدارسون الغربيون الطب والرياضيات وعلم اليونان القديم الذى حافظ عليه وطوره العالم الإسلامى. وهناك قرأوا لأرسطو لأول مرة باللغة العربية وترجموا أعماله إلى اللاتينية، وهكذا شرعت أوروپا فى نهضتها الفكرية. فقد ملأت فلسفة أرسطو العقلانية، التى كانت أكثر واقعية من الأفلاطونية التى استقاها الأوروپيون من آباء الكنيسة، نفوس الدارسين الغربيين حماسة وشجعتهم على استخدام قواهم الفكرية.

وأثر ذلك لا محالة على دراسة الكتاب المقدس، فما أن صارت أوروپا أكثر تنظيمًا، وترسخ فيها النموذج العقلانى، حتى حاول الدراسون والرهبان فرض نوع من النظام على التقاليد الفوضوية نوعًا ما التى توارثوها. كانت الأخطاء المتراكمة لأجيال من الكتبة ـ الرهبان قد أفسدت نص الترجمة اللاتينية (Vulgate)[٩]. حيث كان النساخ عادة يقدمون لكل سفر من أسفار الكتاب المقدس بتعليق لجيروم أو لأحد آباء الكنيسة الآخرين. ولذا بحلول القرن الحادى عشر، صاحبت أكثر الكتب شعبية عدة مقدمات، غالبا ناقضت بعضها البعض. لذلك اشتركت مجموعة من الدارسين الفرنسيين فى وضع تعليق معيارى، عرف باسم المسرد العام *Glossa Ordinaria*. أراد أنسليم من لاون (توفى ١١١٧)، الذى بدأ هذا العمل، فى تزويد المعلمين بشرح واضح لكل فقرات الكتاب المقدس، بحيث لو جابهت القارئ مشكلة، يصبح باستطاعته النظر إلى الملاحظات المكتوبة فى الهوامش أو بين سطور المخطوط، والتى تقدم له شروحات جيروم أو أوغسطين أو جريجورى. كان المسرد أكثر قليلًا من موجز: إذ كانت الملاحظات مختصرة بالضرورة وأولية كذلك، ولم يكن هناك مساحة لشرح مطول للمسائل الدقيقة، لكنه زود الدارسين بمعرفة أولية يمكنهم البناء عليها. وفرغ أنسليم من شروحه لأكثر الكتب شعبية، كالمزامير ورسائل بولس وإنجيل يوحنا، كما جمع (الآراء) *Sententiae* وهى مختارات من آراء الآباء، مرتبة حسب الموضوعات. أما رالف شقيق أنسليم فقد تفرغ لإنجيل متى، بينما أنهى تلميذاه، جيلبرت من پواتييه، وپيترس من لومبارد، المشروع بأكمله.

ففـى غرفة الدرس، سـيقوم الأسـتاذ بقراءة النـص المصحوب بالحاشـية لطلبته، الذين سـتتاح لهم الفرصة لطرح الأسـئلة والانهماك فى المزيد من النقاش. ولاحقًا بعد تراكم عدد من التسـاؤلات، يتم تخصيص حصة منفصلة للأسـئلة، وقد صار النقـاش أكثر حيوية بعدما بدأ الطلاب فى ممارسة المنطق والجدل الأرسطيين. كذلك طبق آخرون علم النحو الجديد علـى النـص الكتابى: لمـاذا تخالف لاتينيـة الترجمة للكتـاب المقـدس (Vulgate) القواعد الأساسـية للاتينية الكلاسـيكية؟ وبالتدريج تفاقم صدع بين الأديرة ومدارس الكاتدرائيات، إذ ركز المعلمون فى الأديرة على الدرس المقدس وأرادوا أن يقرأ طلابهم الكتاب المقدس بطريقـة تأملية بحيـث تتنامى روحانيتهم. أما فى مدارس الكاتدرائيـات، فقد اهتم المعلمون بدرجة أكبر بطريقة التعليم الجديدة وبالنقد الموضوعى للكتاب المقدس.

ظهر أيضًا اهتمام بالمعنى الحرفى للكتاب المقدس، الذى اسـتهله الحاخامات بشـمال فرنسا. فلم يبد الحاخام شلومو اسحاق، المعروف باسـم راشى (١٠٤٠ـ ١١٠٥م) أى اهتمام بأرسـطو، ولكنه كان متحمسًـا لفقه اللغة (علم الفيلولوجى)، وعنى بصورة رئيسـية بالمعنى الظاهر للنصوص المقدسة[١٠]. كتب تعليقًا بليغًا على نص الكتاب المقدس العبرانى، ركز فيه على الكلمات المفردة بطريقة تلقى ضوءًا جديدًا على النص. فقد لاحظ، على سبيل المثال، أن (*bereshit*)، وهـى الكلمـة الأولى فى الإصحاح الأول من سـفر التكوين، يمكن أن تعنى «فى بداية كذا»، ولذلك يجب أن تقرأ الجملة كالتالى: «فى بداية خلق الله للسماء والأرض، كانـت الأرض فراغًـا لا شـكل لـه (*tohu bohu*)». وهو ما يدل على أن المـادة الخام للأرض كانت موجودة بالفعل وقتما شرع الله فى فعل الخلق، وأنه لم يقم ببساطة سوى بتنظيم ذلك الـ(*tohu bohu*). كما أورد راشـى أيضًا أن (*bereshit*) تعنى فى أحد التفسـيرات الميدراشية: «بسـبب البدايـة» وأن الكتاب المقدس أطلق على كل من إسـرائيل والتـوراة «البداية». فهل كان ذلك يعنى أن الله قام بخلق العالم حتى يعطى إسرائيل التوراة؟ فرض منهج راشى على القارئ أن ينظر إلى النص عن قرب قبل أن يفرض ميدراشـه الخاص عليه: وسـيصير تعليقه أحد أهم الأدلة وأكثرها نفوذًا بالنسبة للأسفار الخمسة.

نظر راشـى إلى تفسـيره الحرفـى باعتباره مكمـلًا للتفسـير الميدراشـى التقليدى، لكن خلفاءه كانوا أكثر منه راديكالية، حيث رأى يوسف كارا (توفى ١١٣٠م) أن من لم يركز على المعنى الظاهر هو مثل الغريق الذى يمسك بقشة. على أن حفيد راشى، الحاخام شمويل بن

ماير، الذى عرف باسـم راشبام (توفى ١١٧٤م) كان أكثر تسامحًا فى الميدراش، مع تفضيله لتفسـير أكثر عقلانية. وفى تلك الأثناء، أخذ منهج راشـى فى الشـرح الحرفى ينتشـر بشـكل محموم فى دائرته، و«كانت أمثلة جديدة تظهر كل يوم» على حد قوله[١١]. كما حاول يوسف بيخور شـور، تلميذ راشـبام، أن يجد دائمًا تفسـيرًا طبيعيًا للقصص الكتابية الأكثر غرابة[١٢]. ومن ثم لم يكن هناك أى غموض فى موت امرأة لوط، على سبيل المثال، حيث أحاطت بها الحمـم البركانية التى دمرت سـدوم وعمـورة. وبنفس الطريقة، حلم يوسـف النبى بالعظمة المستقبلية لأنه كان شابًا طموحًا، ولم يكن بحاجة إلى عون الله حينما فسر أحلام الفرعون، فأى شخص يتمتع بذكاء يسير كان بإمكانه أن يقوم بالمثل.

وبرغـم الحمـلات الصليبيـة، اسـتمرت العلاقـات بين اليهود والمسـيحيين فى فرنسـا جيـدة بدرجـة معقولة، وبدأ الدارسـون من دير القديـس ڤيكتور على الضفـة الغربية من نهر السـين، الذين صار لهـم اهتمام بالمعنى الحرفى، فى استشـارة الحاخامـات المحليين وفى تعلم العبرية. وحاول الڤيكتوريون دمج تقاليد الدرس المقدس بالدراسة الأكثر أكاديمية فى المدارس الكاتدرائية. ولذلك نجد أن هيو من دير القديس ڤيكتور، الذى كان يقوم بالتدريس فـى الديـر حتـى وفاته عـام ١٤١١م، كان ملتزمًا بالتأمـل الروحى، لكنه لم يـر ذلك يناقض قدراتـه الفكريـة. بل سيسـاعد النحو والمنطـق والجدل الأرسـطى والعلـوم الطبيعية الطلبة على فهم الكتاب المقدس. كان هيو على اقتناع أن دراسـة التاريخ هى أسـاس ما أطلق عليه دار الشـرح، فلقد كان موسـى وكتبة الإنجيل جميعًا مؤرخين، ولذلك على الطلبة أن يبدءوا دراسـتهم للكتاب المقدس بالكتب التاريخية، وبدون فهم حرفى صحيح للكتاب المقدس، فمن المحتوم أن يفشـل التأويل المجازى، ذلك أن الطلبة يجب ألا يقدموا على الجرى قبل تعلم المشـى. وبالتالى عليهم أن يبدأوا بالتعرف على الإعراب وثروة الكلمات فى الترجمة اللاتينية حتى يتسنى لهم اكتشاف ما كان فى نية المؤلف الكتابى قوله. لا يجب أن نقرأ معانينا الخاصة فى النصوص المقدسة، بل علينا أن نستوعب معانى النصوص المقدسة»[١٣].

وكان أَنـدرو من دير القديس ڤيكتـور (١١١٠ـ ١١٧٥م)، وهو طالب نجيب لهيو، أول دارس مسـيحى يحاول تقديم تفسـير حرفى كامل للكتاب المقدس العبرى[١٤]. ورغم أنه لم يكـن معارضًـا للتأويل المجازى، إلا أنه لم يهتم به، فقد تعلـم الكثير من الحاخامات ووجد أن الكتاب المقدس يقرأ «بصورة أوضح بالعبرية»[١٥]. ولـم يخبُ التزامه الأكاديمى بالمعنى

الحرفى قط، حتى مع استبعاد الحاخامات للتأويلات التى كانت أساسية للفهم المسيحى للعهد القديم. وبعد اكتشافه أن النص العبرى لا يؤيد التأويل المسيحى التقليدى الذى يرى الآية نبوءة بميلاد يسوع من العذراء، تقبل أندرو تأويل راشى لنبوءة إشعياء: «انظر ستحمل المرأة الشابة (*almah*) وتلد طفلًا». (اعتقد راشى أن إشعياء يشير إلى امرأته هو). وفى شرحه لأناشيد الخادم، لم يعبأ أندرو حتى بذكر المسيح، وتقبل وجهة النظر اليهودية أن الخادم يرمز إلى شعب اسرائيل. وبدلًا من اعتبار ذلك الشخص فى رؤية حزقيال «مثل ابن الإنسان» نبوءة بيسوع، أراد أندرو ببساطة أن يعرف ما عنته تلك الصورة لحزقيال والمنفيين. وقد أخذ ذلك الاتجاه لأن «ابن الإنسان» مثلَّ العنصر البشرى الوحيد فى تجل غريب ومخيف للغاية لله، وكان المنفيون يستعيدون طمأنينتهم أن الله مهتم بمأزقهم.

لقد أخذ أندرو وأصدقاؤه اليهود أول خطوة فى اتجاه النقد التاريخى الحديث للكتاب المقدس، لكن أندرو، وهو رجل كئيب وغير جذاب، لم يكن له سوى القليل من الأتباع فى حياته. وخلال القرن الثانى عشر، كان الفلاسفة هم رجال الساعة، حيث بدأوا فى تطوير نوع جديد من اللاهوت العقلانى، استخدموا فيه العقل لدعم إيمانهم ولتوضيح ما نظر إليه حتى ذلك الوقت باعتباره مستعصيًا على الفهم. ومن هؤلاء أنسليم من بيك (١٠٣٣ـ١١٠٩م) الذى سيغدو أسقف كانتربرى عام ١١٨٩م، فقد اعتقد أنه من الممكن إثبات أى شىء[١٦]. وكراهب، كان الدرس المقدس جوهريًا بالنسبة لحياته الروحية، لكنه لم يكتب أية شروح للنصوص المقدسة، بل نادرًا ما اقتبس من الكتاب المقدس فى كتاباته اللاهوتية. لكن الدين كالشعر أو الفن، يتطلب اقترابًا بالحدس وليس اقترابًا عقليًا خالصًا، ويبرز لاهوت أنسليم حدود ذاك الاقتراب العقلى. ففى مقاله (*Cur Deus Homo*) على سبيل المثال، حاول وضع وصف منطقى للتجسد، يخلو من أى علاقة على الإطلاق بالنصوص المقدسة، لأن أية اقتباسات كتابية ستقوم بمنتهى البساطة بإطالة الجدال. أنتج الأرثوذوكس اليونانيون أيضًا لاهوتًا مستقلًا عن النصوص المقدسة، غير أن التفسير الجدلى لأنسليم يفتقر إلى النظرة الروحية لماكسيموس. ذلك أنه رأى أن خطيئة آدم تتطلب كفارة، ولأن الله عادل يجب على الإنسان أن يكفر عن الخطيئة، ولكن بسبب أن الخطيئة هائلة، فليس بمقدور أحد سوى الله أن يقدم ذلك التعويض، ومن أجل ذلك تجسد الله رجلا[١٧]. لقد جعل أنسليم الله يزن الأمر كما لو كان إنسانًا، ولهذا ليس بمستغرب أن خشى الأرثوذوكس اليونانيون فى ذلك الوقت من قيام اللاهوت اللاتينى بتشبيه الله بالإنسان بأكثر من اللازم. وعلى أية حال، صارت

نظرية أنسـليم عن كفارة الخطيئة معيارًا فى الغرب، بينما اسـتمر الأرثوذوكس اليونانيون فى تفضيل تأويل ماكسيموس.

لكن الفيلسـوف الفرنسـى بيتر أبيـلارد (١٠٧٩ـ ١١٤٢م) بلور رؤيـة مختلفة للافتداء، وهى أيضًا لا تدين سوى بالقليل للنصوص المقدسة، لكنها أقرب إلى روح الآباء الأوائل[١٨]. فقـد آمن مثـل بعض الحاخامات أن الله يعانى مع مخلوقاتـه، ورأى أن الصلب يعرض علينا إحدى لحظات العاطفة الأبدية لله، وعندما نتأمل صورة يسـوع الذى تقطع جلده من ضرب السـياط، تتحـرك فينا مشـاعر الرأفة؛ وذلك الإحسـاس بالتعاطـف هو الـذى ينجينا ـ وليس تضحية يسـوع بحياته. كان أبيلارد نجم الفكر فى عصره، وتزاحم الطلاب على دروسـه من كافة أنحاء أوروبا، ومثله مثل أنسليم، نادرًا ما اقتبس من النصوص المقدسة، وأثار تساؤلات دون تقديـم إجابـات، فلقـد كان مهتمًا بالفعل بالفلسـفة بدرجة أكبر، واتسـم لاهوته بالطابع المحافظ. لكن أسـلوب لاهوتـه العدوانى المعادى للأيقونات جعله يبـدو كما لو كان يضع عقلـه البشـرى بمنتهى الصلف فى مواجهة السـر الإلهى، الأمر الـذى جعله يدخل فى صدام متهور مع أحد أقوى رجال الكنيسة فى ذلك العصر.

سيطر برنارد (١٠٩٠ ـ ١١٨٣م)، رئيس دير كليرڤو البنديكتى فى بورجندى، على البابا يوجيـن الثانى، وعلى لويس السـابع ملك فرنسـا، وقد تمتع بشـخصية كارزميـة مثل أبيلارد ولكن بطريقته الخاصة. فكان يتبعه عدد هائل من الشباب فى نظام الرهبنة البنديكتى الجديد الذى دخلت عليه إصلاحات. اتهم برنارد أبيلارد بمحاولة تدمير العقيدة المسيحية لافتراضه أن العقل الإنسـانى يسـتطيع أن يحيط بكل الذات الإلهية[١٩]. وقد نقل عن تراتيل الإحسـان لبولس مقطعًا ادعى أنه ينطبق على أبيلارد: «إنه لا يرى شـيئًا كلغز، ولا يرى شـيئًا فى المرآة، ولكنه ينظر إلى كل شـىء وجهًا لوجه»[٢٠]. وفى عام ١١٤٧م، استدعى برنارد أبيلارد، الذى كان يعانـى فى ذلك الوقـت من مرض باركنسـون، للمثول أمام المجلـس، وهاجمه بمنتهى القسوة لدرجة أنه انهار ومات فى العام التالى.

رغـم أنـه يصعب وصف برنـارد بأنه كان رجلًا يتسـم بالخيـر، لكن تفسـيره وروحانيته قامتـا على حب الله، وأشـهر أعماله هو شـرحه لنشـيد الأنشـاد فى ٨٦ موعظـة ألقيت على الرهبـان بيـن عامـى ١١٣٥ و ١١٥٣م، وتمثل أوج الدرس المقـدس[٢١]. إن الرغبة هى التى تدفعنـى وليس العقل، هكذا قال برنارد بإصرار[٢٢]. ففيما يتصل بتجسـد اللوجوس، رأى أن

الله نزل إلى مستوانا حتى نستطيع الصعود إلى المقدس، ويرينا الله فى نشيد الأنشاد أننا نقوم بذلك الصعود فى مراحل ثلاث. حينما تصيح العروس قائلة: «لقد حملنى الملك إلى حجراته»، فإن ذلك يشير مجازًا إلى معانى الكتب المقدس، فهناك ثلاث حجرات: الحديقة، والمخزن، وغرفة النوم. واقترح برنارد أن «ندع الحديقة تمثل المعنى الواضح غير المزين للنص المقدس، والمخزن معناه الأخلاقى، وغرفة النوم سر التأمل المقدس»[٢٣]. إننا نبدأ بقراءة الكتاب المقدس كقصة بسيطة للخلق والخلاص، لكننا يجب أن نتقدم نحو المخزن، ذلك المعنى الأخلاقى الذى يعلمنا تقويم سلوكنا. وفى «المخزن»، تتهذب الروح عن طريق ممارسة الخير، وتصير دمثة ومعتدلة تجاه الآخرين؛ ويقودها «تحمس صادق لأعمال المحبة» إلى «نكران الذات وتجاهل مصلحتها الذاتية»[٢٤]. وعندما تنظر العروس إلى عريسها «بالليل» فى غرفة النوم، فإنها ترينا أهمية التواضع، فمن الأفضل تجنب التقوى المظهرية والصلاة فى حجرة خاصة لأننا «لو صلينا أثناء حضور الآخرين، فإن استحسانهم لفعلنا قد يجرد صلاتنا من... أثرها»[٢٥]. ولن يكون هناك تنوير، وإنما بفضل الدرس المقدس وممارسة الإحسان، سيحقق الرهبان تقدمًا تدريجيًا وثابتًا وغير مندفع.

وفى النهاية، قد يسمح للروح بدخول «غرفة نوم» العريس وتحقيق رؤية الله، رغم أن برنارد أقر أنه لم يحظ سوى بلحظات خاطفة من تلك المعرفة الحميمة للحالة النهائية. ليس من الممكن فهم نشيد الأنشاد بصورة عقلانية، فمعناه «سر غامض» «مخبأ» فى النص[٢٦]ـ إنه تسامى باهر سيفلت دائمًا من قبضة فهمنا[٢٧]. وعلى خلاف العقلانيين، أخذ برنارد يقتبس من النصوص المقدسة، إذ يحتوى تعليقه على نشيد الأنشاد على ٥٥٢٦ اقتباسًا بين سفر التكوين والرؤيا[٢٨]. وبدلًا من رؤية الكتاب المقدس كتحد أكاديمى موضوعى، عد دراسة الكتاب المقدس لونًا من التهذيب الشخصى والروحى. كان يقول للرهبان: «إن النص الذى سوف ندرسه هو كتاب خبرتنا، عليكم إذن أن تديروا مشاعركم إلى الداخل، وعلى كل واحد منكم أن ينتبه إلى وعيه الخاص بالأشياء»[٢٩].

وخلال القرن الثالث عشر، استطاعت أخوة الوعاظ الجديدة، التى أسسها الإسبانى دومينيك جوزمان (١١٧٠ـ١٢٢١م)، من المزاوجة بين الأسلوب القديم للدرس المقدس وعقلانية المدارس. وبذلك أصبح الدومينيكنيون الورثة الفكريين لكل من الفلاسفة والدارسين من أتباع القديس ڤيكتور[٣٠]، فلم يهجروا التأويل الروحى، لكنهم انتبهوا بشكل

أكثـر جديـة للمعنى الحرفـى، فكانوا أكاديميين ممنهجيـن يهدفون إلى التوفيق بين الفلسـفة الأرسـطية والمسـيحية. كان الآباء يعقدون المقارنة بين المجاز وروح النصوص المقدسة، أما بالنسـبة لأرسـطو، فلا تنفصل الروح عن الجسـد، بل تحدد وتشـكل نمونا الطبيعى كما تعتمد على أدلة الحواس. ولهذا لم تكن (روح) النصوص المقدسة، بالنسبة للدومينيكانيين، مخبأة تحت النص، بل إنها موجودة بين طيات المعنى الحرفى والتاريخى.

قام توما الأكوينى (١٢٢٥ـ١٢٧٤م) فى كتابه «بحث فى اللاهوت» بالتوفيق بين المنهج الروحى القديم والفلسفة الجديدة. فوفقًا لأرسطو، كان الله هو (المحركُ الأول) الذى وضع الكـون فـى الحركة، فقـام توما بمد هـذه الفكرة موضحًـا أن الله هو أيضًـا (المؤلف الأول) للكتاب المقدس. ولم يكن المؤلفون البشـريون الذين جعلوا الكلمة المقدسـة واقعًا أرضيًا سـوى أدوات لله، فقد دفعهم أيضًا للحركة، لكنهم كانوا مسـئولين عن الأسـلوب والشـكل الحرفى للنص فحسـب. وبدلًا من إهمال المعنى الظاهر، يسـتطيع المفسـر أن يكشـف عن الكثير من الرسـالة المقدسـةعن طريق دراسة هؤلاء الكتاب بطريقة منهاجية وعلمية. وتمامًا مثل عقلانيى القرن الثانى عشـر، شعر المدرسيون، مثلما أطلق على رجال المدارس هؤلاء، بالثقة بشـكل واف فى قدراتهم العقلية، حتى يحرروا تأملاتهم اللاهوتية من سيطرة التأويل. لكـن تومـا الأكوينـى ذاتـه اتخذ موقفًـا ذا طابع أكثـر محافظة، فلم يكـن الله بالنسـبة له مثل المؤلف البشـرى، الذى لا يملك سـوى نقل رسـالته على هيئة كلمات، بل تمتع الله بالقدرة علـى التأثيـر على الأحداث التاريخية حتى يكشـف عـن حقيقة الخلاص. ومـن هنا، يمكن الوصول إلى المعنى الحرفى للعهد القديم من الكلمات التى استخدمها المؤلفون البشريون، لكـن معناه الروحى يمكن الكشـف عنـه فى حدثى الخروج عن مصـر، وحمل عيد الفصح، اللذين استخدمهما الله حتى ينبئ عن قيام المسيح بمهمة الفداء.

وفـى نفس تلك الفترة، حاول اليهود الذين عاشـوا فى العالم الإسـلامى تطبيق عقلانية الثقافية اليونانية الكلاسـيكية على الكتاب المقدس، ووجدوا من الصعوبة بمكان أن يوفقوا بين الله الذى تكشف عنه النصوص المقدسة والمعبود الذى وصفه أرسطو وأفلاطون، ذلك المتجـاوز للزمـان الذى لا يُسـبر غـوره، والذى لا يعبأ بالأحـداث الدنيويـة ـ وهو لم يخلق العالـم الـذى هـو أبدى مثل الله ذاته ـ ولن يقوم بمحاسـبته أو الحكم عليه فـى نهاية الزمان. وقد أصر الفلاسفة اليهود أنه يجب تأويل أكثر المقاطع الكتابية ميلًا إلى تشبيه الله بالإنسان

بصورة مجازية. ولم يستطيعوا تقبل الله الذى يمشى ويتكلم ويجلس على العرش، ويشعر بالغيرة ويغضب ويبدل رأيه.

وأقضت مضاجعهم على وجه الخصوص فكرة أن الله خلق العالم (من العدم) *ex nihilo*، إذ أصر سعديا بن يوسف (٨٨٢ ـ٩٤٢م) أن المرء لا يملك أكثر من القول بأن الله موجود؛ لأن الله يعلو على كل حديث ومفاهيم[٣١]. وشعر سعديا بأنه ملزم بقبول الخلق من العدم لأنها فكرة متجذرة فى التقاليد اليهودية، لكنه جادل بأنك لو قبلت وجود خالق مقدس فإنك تستطيع منطقيًا أن تصوغ مقولات أخرى عنه. لأن العالم مخطط بذكاء، كما يتمتع بالحياة والطاقة، فيستلزم ذلك أنه يتسم بصفات الحكمة والحياة والقدرة. وفى محاولة الفلاسفة اليهود أن يقدموا تفسيرًا عقلانيًا لكيفية اشتقاق العالم المادى من إله روحى بشكل كامل، فقد تخيلوا الخلق كعملية تطورية تتكون من عشرة فيوضات صادرة عن الله الذى صار أكثر مادية بصورة تدريجية. ويولد كل فيض إحدى دوائر الكون وفق تصور بطليموس: النجوم الثابتة، ثم زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة، وعطارد وأخيرًا القمر. ولكن عالمنا الأرضى تطور فى الاتجاه العكسى: فقد بدأ كمادة غير حية وتطور عبر النباتات والحيوانات إلى البشر، الذين تتشارك أرواحهم فى العقل الإلهى، لكن أجسادهم مستمدة من الأرض.

حاول موسى بن ميمون (١١٣٥ـ ١٢٠٤م) أن يعيد الطمأنينة إلى اليهود الذين أزعجهم التناقض بين أرسطو والكتاب المقدس[٣٢]. ففى كتابه (دليل الحيران) رأى أنه بما أن الحقيقة واحدة، فلابد أن ينسجم العقل مع النصوص المقدسة، ولم تزعجه مسألة الخلق من عدم لأن رأى أرسطو بخصوص أزلية المادة لم يقنعه. ويؤيد ميمون عدم التفسير الحرفى لأوصاف الله الواردة فى الكتاب المقدس التى تميل إلى تشبيهه بالإنسان، بل وحاول أن يصل إلى أسباب عقلانية وراء بعض القوانين الكتابية الأكثر ابتعادًا عن العقل. ومع ذلك فقد كان يعلم أن الخبرة الدينية متجاوزة للعقل، إذ تسمو المعرفة الحدسية للأنبياء، على المعرفة التى نستمدها من قدراتنا العقلية.

وكان إبراهيم بن عزرا (١٠٨٩ـ ١١٦٤م)، وهو أحد أكابر الشعراء والفلاسفة فى الأندلس، رائدًا آخر فى القرون الوسطى للنقد التاريخى الحديث[٣٣]. فوفقا له، يتعين أن يمنح التأويل الأولوية للمعنى الحرفى، فبينما تتمتع الأسطورة بقيمة روحية، لكنها لا يجب

أن تخلط بالحقيقة. ولقد وجد تناقضات فى النص الكتابى: من غير الممكن أن يكون إشعياء من القدس قد كتب النصف الثانى من الكتاب المنسوب إليه، لأن فيه إشارات إلى أحداث وقعت بعد وفاته بوقت طويل. كما ألمح بحذر وإيجاز أن موسى ليس مؤلف الأسفار الخمسة بأكملها: فلا يمكن لموسى أن يقوم، على سبيل المثال، بوصف موته، ولما كان موسى لم يدخل قط الأرض الموعودة، فكيف يمكنه كتابة المقاطع الافتتاحية من سفر التثنية، الذى جعل موضوع موعظته الأخيرة *(الجانب الآخر لنهر الأردن)*[٣٤]. لابد أن شخصًا آخر كان يعيش فى أرض إسرائيل بعد أن غزاها يشوع هو الذى كتب ذلك.

ولدت العقلانية الفلسفية حركة روحية مضادة فى إسپانيا وپروڤانس، فقد اعتقد نعما نيدس (١١٩٤ - ١٢٧٠ م)، وهو عالم تلمودى فائق وعضو بارز فى المجتمع اليهودى بقشتالة، أن التأويل العقلانى لابن ميمون لم يكن منصفًا للتوراة[٣٥]. وكتب شرحًا مؤثرًا للأسفار الخمسة، أبان فيه بشكل دقيق معناها الظاهر، ولكن فى طريق دراسته صادف دلالات خارقة تتجاوز المعنى الحرفى بكليته. وفى أواخر القرن الثالث عشر، دفعت مجموعة صغيرة من الروحيين (الباطنيين) بقشتالة بالأمر إلى أبعد من ذلك، إذ لم تدخلهم دراستهم للنصوص المقدسة إلى مجرد مستوى أعمق من النص بل إلى الحياة الداخلية لله ذاته، وأطلقوا على ذلك المجال للمعرفة المقصور على الخاصة اسم كابالاه (أى التقليد المتوارث)، لأنه انتقل من المعلم إلى التلميذ. بالاختلاف عن أتباع نعما نيدس، لم يكن لأولئك الكابالايين - مثل إبراهيم أبو لافية وموسى من ليون وإسحاق من لاتيف وجوزيف جيكاتيلا - خبرة بالتلمود، وإنما اهتموا جميعًا بالفلسفة قبل أن يقرروا أن الإله الخائر للفلاسفة يخلو من أى مضمون دينى[٣٦]. وبدلًا من ذلك شرعوا فى استكشاف منهج تأويلى قد يكونوا تعلموه من جيرانهم المسيحيين.

بنوا ميدراشهم الروحى على القصة التلمودية عن الحكماء الأربعة الذين دخلوا إلى البستان *(pardes)*[٣٧]، ولأن الحاخام أكيبا وحده نجا من تلك التجربة الروحية الخطرة، زعم الكاباليون أن تأويلهم الذين أطلقوا عليه البستان *(pardes)* والمستمد من أكيبا هو الشكل الوحيد الآمن للفكر الروحى[٣٨]، ووجدوا أن منهجهم فى دراسة التوراة يقودهم يوميًا إلى (الفردوس)[٣٩]. وتمثل حروف كلمة *(pardes)* اختصارًا للمعانى الأربعة للنصوص المقدسة: *(peshat)* وهو المعنى الحرفى؛ و*(remez)* وهو المعنى المجازى؛ و *(darash)*

وهـو المعنى الأخلاقى الوعظـى؛ و (*sod*) وهو التتويج الروحى (الباطنى) لدراسـة التوراة. وهكذا شـكل البسـتان (*pardes*) طقس الدخـول الذى يبدأ بالمعنى الحرفـى ، ويتصاعد إلى علياء المعنى الروحى غير القابل للوصف. ومثلما توضح قصة البستان الأصلية، ليست هذه المرحلـة لكل شـخص ولكنها مقصـورة على نخبة دخـل فيها أعضاؤها بشـكل ملائم. كان فيلون السـكندرى قداستخدم الأشـكال الثلاثة الأولى للميدراش كلها ـ الحرفى والمجازى والأخلاقـى ـ وكذلـك الحاخامات والفلاسـفة، ولهذا ألمـح الكاباليون إلـى أن روحانيتهم الجديدة تسـير فى نفس خط التقاليد، وفى ذات الوقت أشـاروا أن خصوصيتهم هى بلوغهم لذروتها فى دراسة التوراة *sod*. ويبدو أن ممارساتهم كانت يهودية بشكل ذاتى واضح لدرجة أنهم لم يقلقوا من احتمال الصراع مع التيار الرئيسى[٤٠] .

لقـد خلـق الكاباليـون مركبًـا قويًـا[٤١]، حيـث أحيـوا العنصر الأسـطورى فـى التقاليد الإسـرائيلية القديمة، التى قلل الحاخامات والفلاسـفة من شـأنها، بل حاولوا اجتثائها. كما اسـتلهموا التقاليد الغنوصية، التى طفت إلى السـطح مرة أخرى فى كافة الحركات الصوفية فى العالم الإسلامى الذى كانوا على الأرجح على معرفة وثيقة به. وأخيرًا، اعتمد الكاباليون علـى الفيوضات العشـرة التى تصورها الفلاسـفة، والتـى ارتبطت فيها كافـة عناصر الوجود ببعضهـا بسلسـلة. وهكذا لم يعـد على الوحى أن يقوم بتجسـيد فجـوة أنطولوجية، بل صار يهبط بشكل مستمر داخل كل فرد، وكذلك لم يحدث الخلق مرة واحدة فى الماضى البعيد، لكنه حدث مجاوز للزمان نستطيع أن تشارك فيه جميعًا.

كانت الكابالاه أكثر اسـتنادًا إلى النصوص المقدسـة من أى شـكل آخر للروحية، على الأرجح، وكان كتابها هو زوهار ـ *Zohar* أى «كتاب الإشـراق» الذى من المحتمل أن يكون مـن تأليف موسـى من ليـون، لكنه أخذ شـكل رواية تعـود للقـرن الثانى عن الروحـى الثائر الحاخام سيمون بن يوهاى، الذى كان يتجول فى فلسطين، ويلتقى وصحبه لمناقشة التوراة، التى «انفتحت» نتيجة تأويلاتهم على العالم الإلهى بشكل مباشر. كان المفسر الكابالى يقوم عند دراسة النصوص المقدسة بالغوص فى النص، وفى ذاته هو، طبقة وراء الأخرى، ووجد أنه فى ذات الوقت يصعد إلى مصدر كل الوجود. واتفق الكاباليون مع الفلاسفة أن الكلمات لا تقدر على نقل التسامى الإلهى المستعصى على الفهم، ورغم إيمانهم بعدم إمكانية معرفة اللـه، إلا أنه يمكن معايشـة وجوده فى رموز النصوص المقدسـة. واعتقـد الكاباليون أن الله قام بترك إشـارات عن حياتـه الداخلية فى النص الكتابى، ومن خلال تفسـيرهم الروحى قام

الكاباليون بالبناء فوق تلك الإشارات، واضعين قصصًا أسطورية ودرامية، تلك التى قامت بدروها بفتح النص الحرفى *(peshat)*. لقد وجد تأويلهم الروحى معنًى غامضًا فى كل سطر بالنصوص المقدسة كان يصف غوامض الوجود الإلهى.

وأطلق الكاباليون على الجوهر الداخلى للإله *(En Sof)* أى «بلا نهاية»، هو ما لم يكن مفهومًا ولا مذكورًا فى الكتاب المقدس أو التلمود. لم يكن ذلك الجوهر شخصية، ولذلك كان من الأدق أن يشار إليه كشىء بدلًا من كشخص، إلا أن ذلك الجوهر المستعصى على الفهم؛ كشف عن ذاته للإنسانية فى نفس وقت قيامه بخلق العالم، وظهر الجوهر الذى لا نهاية له من حجب الغيب التى لا تخترق، مثل شجرة كثيفة أخرجت جذعًا وأفرعًا وأوراقًا. ولقد انتشرت الحياة الإلهية فى دوائر تزداد اتساعًا حتى ملأت كل شىء، بينما بقى الجوهر الداخلى مختفيًّا، فهو جذر الشجرة ومصدر الاستقرار والحيوية لكنه خَفىٌّ للأبد. وهكذا ظهر ما يطلق عليه الفلاسفة صفات الله ـ قوته وحكمته وجماله وعقله ـ غير أن الكاباليين حولوا هذه الخصائص المجردة إلى قوى دينامية. ومثل الفيوضات العشرة للفلاسفة، كشفت تلك الصفات عن أبعاد للجوهر الداخلى الذى لا يسبر غوره، وأصبحت أكثر تحديدًا وأقل استعصائًا على الفهم، كلما اقتربت من العالم المادى. وأطلق الكاباليون على تلك القوى العشر، الأبعاد الداخلية للنفس المقدسة *(sefiroth)* أى العدّ، وكل صفة من تلك الصفات *(sefirah)* تتمتع باسم رمزى خاص بها، وتمثل كذلك مرحلة فى الكشف عن الوحى الخاص بالجوهر الداخلى *(En Sof)*، لكن هذه الصفات لا تمثل «أجزاء» الله، وإن كانت سويًا تشكل إسمًا أعظم واحدًا غير معلوم للبشر. وتلخص كل صفة السر الإلهى بأكمله ولكن تحت عنوان خاص.

أوَّل الكاباليون الإصحاح الأول من سفر التكوين باعتباره حكاية رمزية تدل على ظهور الصفات العشر؛ فتكشف كلمة *(Bereshit)* (أى البداية)، وهى الكلمة الأولى فى الكتاب المقدس، عن اللحظة التى اخترق فيها *(kether Elyon)* (أى التاج الأعلى)، وهو الصفة الأولى، السر المعجز للجوهر الداخلى للإله «كشعلة قاتمة». ولأن شيئًا لم يتم الكشف عنه ويمكن للبشر فهمه فيما يتصل بتلك الصفة الأولى، يقول «كتاب الإشراق»: «لم يكن من الممكن التعرف علهيا إطلاقًا حتى تسطع للأمام نقطة علوية خافية تحت تأثير هذا الاختراق النهائى». ولم تكن تلك «النقطة» سوى الصفة الثانية *(Hokhmah)* (أى الحكمة)، الخطة الإلهية الرئيسية للخلق، التى تمثل حدود الإدراك الإنسانى. ويواصل «كتاب الإشراق»:

«ليس بمستطاع معرفة أى شىء وراءها». ولذلك تسمى *(reshit)* أى البداية. ثم اخترقت الحكمة الصفة الثالثة، Binah أى العقل الإلهى، الذى كان إشعاعه غير المعروف «أقل بقليل من النقطة المبدئية من حيث الدقة والشفافية». وتتوالى الصفات السبع الدنيا بعد تلك «البداية»، «امتداد فوق امتداد، كل منها يمثل كغطاء للذى يسبقه، كحال الغشاء للمخ»[٤٢].

أُلفت هذه *الأسطورة* لتلقى بالضوء على العملية التى لا توصف والتى من خلالها جعل الله نفسه معروفًا للبشر وأدخل الكون فى حيز الوجود. كان هناك دائمًا عنصرًا جنسيًا لدى الكاباليين. فقد عرف (Binah) أيضًا باسم «الأم السماوية» التى ولد رحمها ـ بمجرد اختراقه من قبل «النقطة المبدئية» ـ الصفات الدنيا، التى تعكس أبعادًا من العنصر الإلهى يمكن للبشر إدراكها، وترمز إليها الأيام السبعة للخلق فى الإصحاح الأول من سفر التكوين. ويمكن للبشر أن يتعرفوا على تلك «القوى» للإله فى العالم وفى الكتب المقدسة، وهى: *(Rakhamin)* (الرأفة) ويطلق عليها أيضًا *(Tifereth)* (النعمة)؛ و Din (أى الحكم الصارم) الذى يجب أن يوازنه دائمًا *(Hesed)* «أى الرحمة»؛ و *Netsakh* (الصبر)، و*(Hod)* (الجلال)، و *(Yesod)* (الاستقرار) وأخيرًا *(Malkuth)* (الملكوت)، والذى يسمى أيضًا *(Shekhinah)* (السكينة) وقد تخيله الكاباليون فى صورة شخصية مؤنثة.

ولا ينبغى النظر إلى الصفات كدرجات سلم تصل الإله بالبشر، فهى تنفخ الحياة فى العالم وتحيط به، بحيث أننا محاطون مُتخلَلَون بهذا النشاط الإلهى الديناميكى المتعدد الأشكال. وتمثل الصفات أيضًا مراحل الوعى البشرى التى يقطعها الروحى ليصل إلى الله، حيث أنها حاضرة أيضًا فى النفس الإنسانية. ويكشف فيض الصفات عن العملية التى بموجبها تحول الجوهر الداخلى للإله غير المشخص إلى الإله المشخص فى الكتاب المقدس، فحينما ظهرت الصفات الثلاث «العليا»، تحول الضمير المرتبط بالجوهر الداخلى للإله من «ذلك» إلى «هو». وفى الصفات الست التالية، تحول الضمير «هو» إلى «أنت»، أى ذلك الواقع الذى يستطيع البشر الاتصال به. وفى الـ(Shekhinah) أى الملكوت، تحول الضمير «أنت»، وهو الحضور الإلهى فى عالمنا، إلى «أنا»، لأن الله كان موجودًا أيضًا فى كل فرد. وفى غمار تأويل *(pardes)*، أصبح الكاباليون تدريجيًا واعين بالحضور الإلهى فى أعمق أعماق النفس البشرية.

لقد أخذ الكاباليون عقيدة الخلق من العدم بمنتهى الجدية، إلا أنهم قلبوها على رأسها، حيث لم يكن ممكنًا أن يكون ذلك «العدم» خارج الإله الذى يمثل الواقع بأكمله. بل كانت

الهاوية(*) داخل الجوهر الداخلى للإله ذاته، وجرى بطريقة ما التغلب عليها عن طريق عملية الخلق. كما أطلق الكاباليون أيضًا على الصفة الأولى، الشعلة القاتمة، التى بدأت عملية الخلق/ الوحى، اسم «العدم»، لأنها لا تشبه أى واقع يمكننا التفكير فيه. وهكذا كان خلق حقًا من العدم. ولاحظ الكاباليون أن هناك وصفين لخلق آدم، ففى الإصحاح الأول من سفر التكوين خلق الإله آدم (الجنس البشرى)، الذى قرر الروحانيون أنه البشر الأصلى *(adam kadmon)* وذروة علمية الخلق، الذى خلق على صورة الإله: فلقد ظهر الوجود الإلهى عيانًا من خلال الكائن البشرى الأصلى، حيث شكلت الصفات الإلهية جسده وأطرافه.

أما فى الإصحاح الثانى، حينما خلق الإله آدم من تراب، فقد خلق بشرًا أرضيًا كما نعرف، وكان من المفترض على آدم الأرضى أن يتأمل فى السر الإلهى بأكمله فى أول سبت، إلا أنه التمس سبيلًا أسهل وتدبر أكثر الصفات قربًا وسهولة فى التفكير، ألا وهى الـ(Shekhinah) (الملكوت). كان هذا العمل ـ وليس عصيان الأمر الإلهى ـ هو سبب هبوط آدم، الذى مزق وحده العالم الإلهى، بفصله لشجرة الحياة عن شجرة المعرفة، ولا نتزاعه الثمرة من الشجرة التى كان ينبغى أن تظل معلقة عليها.

لقد انتزعت الـ(Shekhinah) من شجرة الصفات وظلت منفية من العالم الإلهى.

غير أن الكاباليين تمتعوا بالقدرة على ضم الـ(Shekhinah) مرة أخرى إلى بقية الصفات عن طريق القيام بالمهمة التى كلف بها آدم. ففى تفسيرهم، استطاعوا تدبر السر الإلهى بأكمله بكل ما فيه من تعقيد، وصارت النصوص المقدسة بأكملها إشارة رمزية إلى تفاعل وتشابك الصفات. إن تقييد إبراهيم لإسحاق(**) يبين كيف يرتبط الحكم والرحمة ببعضهما، ويضبط كل منهما الآخر. وتوضح قصة يوسف، الذى قاوم الإغواء الجنسى وارتقى فى السلطة ليتولى تزويد مصر بالغذاء، أن القيد (الدين) فى الذات الإلهية توازنه دائمًا النعمة *(Tiefereth)*، ولذلك يرمز نشيد الأنشاد إلى التطلع إلى الانسجام والوحدة الذى ينبض فى كل مستويات الوجود[٤٣].

وهكذا يصف الإله ذاته فى الكلمات البشرية المحدودة فى التوراة، تمامًا مثلما قام الجوهر الداخلى للإله بالتحول والتجسد والتقييد لذاته فى عملية الفيض المتدرجة للصفات. تعلم الكاباليون أن يستكشفوا المستويات المختلفة للتوراة بنفس الطريقة التى

(*) يُقصد بها جهنم فى اللاهوت الكتابى ـ (المترجم).

(**) فى قصة الأمر الإلهى بذبحه، ثم فداءه بالكبش، والتى يرى المسلمون أنها كانت مع إسماعيل ـ (المترجم).

يتأملـون بهـا طبقات الألوهية. وقد تمـت المقارنة فى كتاب «الإشـراق ـ Zohar» بين التوراة وبين فتاة جميلة، معزولة فى قصر ولها عشـيق سـرى. وكانت تلك الفتاة على علم بأنه يسـير دائمًـا الطريق خـارج حجرتها على أمل أن يراهـا، ومن أجل ذلك فتحت بابًـا لتريه وجهها ـ للحظة ـ ثم انسـحبت للداخل. ولا يدرى أحد سـوى العشـيق بأهمية هذا الظهور السـريع، وهكذا تكشـف التوراة بنفس تلك الطريقة عن نفسـها للروحى. إنها تعطيه إشارة فى البداية؛ وبعد ذلك «تتحدث إليه من وراء الحجاب الذى تسدله على كلماتها، بحيث تناسب أسلوب فهم ليتمكن الروحى من التقدم التدريجى»[٤٤].

وبمنتهى البطء، يتقدم الكابالى من مسـتوى إلى آخر من مسـتويات النصوص المقدسة ـ مـن خـلال التأملات المعنويـة والأخلاقيـة للدرس، وكذلـك خلال الألغـاز والمجازات الخاصـة للرمز. وبذلـك تصير الحجب أرق والعتمـة أقل، وعندما يصل أخيـرًا ذروة الرؤية الروحية، فإن المحبوبة «سـتقف مكشـوفة، وجهًا لوجه معه، وتتجاذب معه أطراف الحديث بشأن كل أسرارها الغامضة، وكافة الطرق السرية التى كانت مخبوءة فى قلبها منذ الأزل»[٤٥]. علـى الروحـى إذن أن يزيـل المعنى الظاهر للكتـاب المقدس ـ أى كافة القصص والشـرائع والأنسـاب ـ مثلمـا يحيـط العاشـق اللثام عـن محبوبته ويتعلـم التعرف علـى روحها وليس جسدها فحسب.

> **إن النـاس من غير ذوى الأفهام لا يرون إلا القصص، أى الثوب؛**
> **وأولئـك مـن ذوى النظـرة الأكثـر نفـوذًا يـرون الجسـد أيضًـا، لكن**
> **الحكمـاء حقًـا، الذيـن يخدمـون الملك الأعلـى ويقفـون على جبل**
> **سـيناء، فيخترقون كل شـىء حتى يصلـوا للروح، للتـوراة الحقيقية،**
> **التى هى الجذر الرئيسى لكل شىء**[٤٦].

ولذلك فإن من يقرأ الكتاب المقدس بصورة مرئية ككتاب يقدم حكايات وأمورًا يومية، فقد جانبه الصواب، إذ لا تتميز التوراة الحرفية بأى شىء: ويستطيع أى شخص تأليف كتاب أفضل ـ وحتى الأغيار أنتجوا أعمالًا أعظم[٤٧].

وهكـذا اسـتمر الكاباليـون فى الجمع بيـن التأمـلات الروحية للنصوص المقدسـة مع صلوات الليل والصيام والحساب المستمر للذات، وكان عليهم أن يعيشوا سويًا فى جماعات ويقومـوا بقمع الأنانية والإثـرة فيهم، لأن الغضب يدخل النفس مثل الروح الشـريرة ويمزق

الانسـجام الإلهـى للروح. ومن المسـتحيل أن يعايـش المرء وحدة الصفـات (*sefiroth*) فى مثل تلك الحالة المنقسـمة[٤٨]. شكل حب الأصدقاء أمرًا أساسيًا بالنسبة للإحساس بالنشوة (*ekstasis*) عنـد الكاباليين. وفـى «الإشـراق» تُعتبـر صيحة الفـرح إحدى علامـات النجاح للتفسـير الصحيح عندما يبلغـون الحقيقة المقدسـة، ويُقَبِّل المفسـرون بعضهم البعض قبل استئناف رحلتهم الروحية.

آمـن الكاباليـون أن التوراة بها خلل، وغير كاملة وتقدم حقائق نسـبية بـدلًا من الحقيقة المطلقة، بل إن البعض اعتقد أن كتابين كاملين فقدا من التوراة، أو أن أبجديتنا ذاتها ينقصها أحد الحروف، بحيث أن اللغة نفسـها مضطربة. وقام آخرون بصياغة رواية أخرى لأسـطورة العصور السبعة للإنسـان، اسـتمر كل عصر منها ٧ آلاف سـنة وحكمت فيه إحدى الصفات السـبع الدنيـا (*sefiroth*). فقد حكمت العصـر الأول صفة النعمة والرأفة، وعاشـت فيه كافة المخلوقات سويًا فى انسجام، ولـم تتحدث توراتهم عن الأفعى أو شجرة المعرفة أو الموت لأن تلـك الوقائع لـم تكن موجودة. لكننا نعيـش فى العصر الثانى الخـاص بالحكم الصارم (*Din*) الذى يعكس الجانب الأكثر قتامة للإله، ولذلك تحدثت توراتنا عن الصراع الدائم بين الخير والشـر، وامتـلأت بالقوانين والأحكام والتحريمات، واتسـمت قصصها دائمًا بالعنف والقسـوة. ولكـن فى الـدورة الثالثة تحت صفـة الرحمة سـتعود التوراة جيدة ومقدسـة مرة أخرى.

بـدأت الكابـالاه كحركـة سـرية ضئيلـة، إلا أنهـا صـارت حركـة جماهيرية فـى الديانة اليهوديـة، وأثرت أسـاطيرها حتى علـى أولئك الذيـن لا يتمتعون بقابلية روحيـة. ولما أخذ تاريخ اليهود منحى أكثر مأسـاوية، وجدوا أن الإله الديناميكى للروحية أكثر تعاطفًا من الإله البعيد للفلاسـفة، وشـعروا بشـكل متزايد أن المعنى الواضح للنصوص المقدسة ليس كافيًا ولا يستطيع إلقاء أى ضوء دون تأويل التقليد الموروث، أى الكابالاه.

وعلـى النقيـض من ذلك، وصل المسـيحيون فى أوروبا إلى النتيجة العكسـية، ذلك أن العالـم الفرانسـيكانى نيكـولاس من ليـر (١٢٧٠ـ ١٣٤٠م) جمع بين الأسـاليب العتيقة فى التأويـل مع البصائر الحديثة للفلاسـفة المدرسـيين. ودافع عن اسـتخدام «المعانى الروحية الثلاثة» للكتاب المقدس، غير أنه فضل المعنى الصريح للتفسـير التاريخى، وكان نيكولاس

قـد علم نفسـه العبرية، واطلع على أعمال راشـى وأجاد الفلسـفة الأرسـطية. وصـار تأويله الحرفى للكتاب المقدس بأكمله المسمى *(Postillae)*، نصًا نموذجيًا.

كشـفت تطـورات أخرى عـن تنامى عدم الرضا عـن التأويل التقليـدى، فلم يطق روجر بيكـون (١٢١٤ ـ ١٢٩٢م)، العالـم الفرانسـيكانى الإنجليزى، صبرًا باللاهوت المدرسـى، وحـث الدارسـين على دراسـة الكتـاب المقدس بلغتـه الأصلية. كما سـخط مارسـيليو من پـادوا (١٢٧٥ ـ ١٣٤٢م) على القوة المتنامية للكنيسـة المؤسسـة، وتحـدى مكانة المزاعم الباباويـة كحامـى أعلى للكتاب المقدس. ومن الآن فصاعدًا، سـيربط كافـة المصلحين بين كرههـم للباباوات والكرادلة والأسـاقفة، وبيـن رفض ادعاءهم أنهم القيمون على التفسـير. لقد شـعر جون ويكليف (١٣٢٩ ـ ١٣٨٤م) عالم أكسـفورد بالغضب العارم من جراء فسـاد الكنيسـة، ورأى ضرورة ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية، حتى لا يعتمد العامة على القساوسة، ويصير بمقدورهم قراءة كلمة الله بأنفسهم. ولقد أصر على أن المسيح «أراد أن ينشر الإنجيل فى كل العالم»[٤٩].

وأثـار ويليـام تاينـدال (حوالـى ١٤٩٤ـ١٥٣٦)، الـذى ترجـم الكتـاب المقـدس إلى الإنجليزيـة، نفـس تلك المسـائل: أينبغى أن تكون سـلطة الكنيسـة أعلى من سـلطة الكتاب المقدس؟ أم يجب أن يسـود الكتاب المقدس على الكنيسة؟ وبحلول القرن السادس عشر؛ سـتتفجر من هذا السـخط ثـورة كتابية تحـث المؤمنين علـى الاعتماد على النـص المقدس وحده.

***

✍
___

بحلول القرن السادس عشر، كانت هناك عملية مركبة تتكامل جوانبها فى أوروبا وستغير دون رجعة الطريقة التى تعايش بها الشعوب الغربية العالم، فقد أخذت الاختراعات والتجديدات، التى لم يبد لأى منها وقتذاك أهمية بالنسبة للمستقبل، تظهر فى العديد من المجالات المختلفة فى آن واحد، غير أن تأثيرها التراكمى سيكون حاسمًا. كان المستكشفون الأيبيريون يكتشفون عالـمًا جديدًا، وأخذ الفلكيون يفتحون السماوات، ومنحت الكفاءة التقنية الجديدة أوروبا سيطرة أكبر من ذى قبل على البيئة المحيطة بها. وبدأت الروح العلمية البراجماتية تهدم ببطء شديد مدارك العصور الوسطى، بعد إذ خلفت سلسلة الكوارث لدى الناس شعورًا بالعجز والهلع. ففى القرن الرابع عشر والخامس عشر، أودى الطاعون الأسود بحياة ثلث سكان أوروبا، واكتسح الأتراك العثمانيون بيزنطة المسيحية فى عام ١٤٥٣م، كما توالت الفضائح البابوية مثل الأسر فى أڤينيون(*) والانقسام الدينى الكبير، حينما ظهر ما وصل فى بعض الأوقات ثلاثة باباوات، ادعى كلٌّ منهم كرسى بولس، أى كرسى البابوية، وهو ما قاد إلى اغتراب الكثيرين عن مؤسسة الكنيسة، وسرعان ما سيجد الناس استحالة فى أن يصبحوا متدينين بالطريقة التقليدية، مما سيؤثر على قراءتهم للكتاب المقدس.

كان الغرب على وشك أن يخلق حضارة لم تكن لها سابقة فى تاريخ العالم، ولكن على أعتاب هذه الحقبة الجديدة، أراد الكثيرون أن يعودوا إلى «منابع» ثقافتهم، أى إلى العالم الكلاسيكى

___

(*) أڤينيون: مركز زراعى ومدينة تاريخية فى جنوب فرنسا، صارت مقرًّا للباباوية ومركزًا للمسيحية بين عامى ١٣٠٩ و ١٣٧٧م، وسميت تلك الفترة بالأسر فى أڤينيون - (المترجم).

لليونان وروما، وكذلك المسيحية المبكرة. انتقد الفلاسفة وأنصار المذهب الإنسانى فى عصر النهضة الكثير من مظاهر التدين القروسطية، خاصة اللاهوت المدرسى الذى وجدوه شديد الجفاف والتجريد، ورغبوا فى العودة إلى الكتاب المقدس وآباء الكنيسة الأوائل[1]. فقد اعتقدوا أن المسيحية ينبغى أن تكون تجربة معاشة وليس كتلة من المعتقدات، وتشرب أنصار المذهب الإنسانى الروح العلمية لذلك العصر وبدءوا فى دراسة النص الكتابى بصورة أكثر موضوعية. ورغم أن عصر النهضة دائمًا ما يذكر بإعادة اكتشافه للوثنية القديمة، إلا أنه امتاز بشخصية كتابية قوية أيضًا، ألهمتها بصورة جزئية تلك الحماسة الجديدة تمامًا لدراسة اللغة اليونانية. فلقد بدأ أنصار المذهب الإنسانى قراءة إنجيل بولس وأشعار هوميروس بلغتيهما الأصلية، ووجدوا تلك الخبرة صاعقة.

لم يكن سوى عدد محدود للغاية من الغربيين على دراية باللغة اليونانية فى العصور الوسطى، لكن اللاجئين البيزنطيين الذين فروا من الحروب العثمانية إلى أوروبا فى القرن الخامس عشر عرضوا أنفسهم كمعلمين خصوصيين. وفى عام ١٥١٩م، قام الهولندى ديسيدپروس إيراسموس (١٤٦٦-١٥٣٦م)، أحد رواد المذهب الإنسانى، بنشر النص اليونانى للعهد الجديد، الذى نقله هو إلى لغة لاتينية أنيقة على نمط شيشرون، يختلف تمامًا عن الترجمة اللاتينية القديمة (Vulgate). أعلى أنصار المذهب الإنسانى من شأن الأسلوب والفصاحة فوق كل اعتبار آخر، كما اعتنوا أيضًا بالأخطاء التى تراكمت فى النص عبر القرون، وأرادوا أن يخلصوا الكتاب المقدس من إضافات وأحمال الماضى. مثَّل اختراع آلة الطباعة وإتاحتها لإيراسموس إمكانية هائلة لنشر ترجمته، فصار بإمكان أى شخص على دراية باليونانية أن يقرأ الأناجيل بلغتها الأصلية. كذلك كان بإمكان الدارسين الآخرين أن يراجعوا الترجمة بسرعة أكبر من ذى قبل وأن يقترحوا تعديلات لها. وقد أفاد إيراسموس من تلك الاقتراحات ونشر العديد من الطبعات الأخرى لترجمته للعهد الجديد قبل وفاته. كان إيراسموس متأثرًا بدرجة عظيمة بأحد رواد المذهب الإنسانى، وهو الإيطالى لورنيزو ڤالا (١٤٠٥-١٤٥٧م)، الذى أخرج مختارات من النصوص ـ البرهانية الرئيسية للعهد الجديد التى تُستخدم لتأييد عقيدة الكنيسة، لكنه كان يضع الترجمة اللاتينية (الڤولجات) بجانب الأصل اليونانى، مشيرًا إلى أن تلك النصوص لا تثبت عادة ما تدعيه لعدم دقة الترجمة اللاتينية. لكن أعمال ڤالا لم تظهر إلا كمخطوط فقط؛ وقد نشرها إيراسموس ووصلت على الفور إلى جمهور أوسع بكثير من القرّاء.

لقد صار الآن من الشائع قراءة الكتاب المقدس بلغاته الأصلية، وشجَّع ذلك المتطلب الدراسى على ظهور موقف أكثر حيادًا وتاريخية تجاه العصور الكتابية القديمة. كان المفسرون حتى ذاك الوقت ينظرون للكتاب المقدس كعمل واحد بدلاً من اعتباره مجموعة من كتب متنوعة. رغم أنهم لم يروا النصوص المقدسة فى مجلد واحد من الناحية المادية، لكن الممارسة المتعلقة بالربط بين النصوص المتباينة شجعتهم على التقليل من أهمية الاختلافات بين الرؤى والمراحل الزمنية. أما الآن، فقد بدأ أنصار المذهب الإنسانى فى دراسة المؤلفين الكتابيين كأفراد، ملاحظين مواهبهم وسماتهم الخاصة، وشعروا بالانجذاب لبولس على وجه الخصوص، الذى اتخذ أسلوبه طابعًا مباشرًا وحيًّا باللهجة اليونانية الأصلية، فلقد بدا سعيه للخلاص المشوب بالعاطفة كترياق شافٍ لعقلانية المدرسيين. وعلى خلاف أنصار المذهب الإنسانى اليوم، لم يكن هؤلاء متشككين فى الدين، بل أصبحوا متمسكين بمسيحية بولس.

صار باستطاعتهم أن يتفهموا، على وجه الخصوص، إحساس بولس الحاد بالخطيئة. ولما كانت الفترة الزمنية المشحونة بالتغير الاجتماعى المفاجئ عادة ما تتسم بالخوف، شعر الناس بالضياع والعجز، وعاشوا فى غمار الأحداث دون أن يتمكنوا من رؤية الاتجاه الذى يسلكه مجتمعهم، ولكنهم كانوا يكابدون تحولاته السفلية بطرق مشتتة وغير متماسكة. بجانب إنجازات القرن السادس عشر التى تخلب الألباب، كان هناك إحساس واسع الانتشار بالحزن، فقد شعر كلا المصلحين البروتستانتيين هولدريك زوينجلى (١٤٨٤-١٥٣١م)، وجون كالفين (١٥٠٩-١٥٦٤م) بإحساس حاد بالإخفاق والعجز، قبل أن يجدا حلًّا دينيًّا جديدًا. كما أجهش بالبكاء المصلح الكاثوليكى إجناثيوس ليولا (١٤٩١-١٥٥٦م)، مؤسس جماعة اليسوعيين، بصورة مفرطة أثناء القداس لدرجة أن الأطباء حذروه من إمكان فقد بصره بسهولة. كذلك كان الشاعر الإيطالى فرانسيكو پترارك (١٣٠٤-١٣٧٤م) يدمع بنفس الدرجة: بأى سيول من الدمع أسعى لغسل أدرانى فلا أستطيع الحديث عنها دون أن أنتحب؟ لكن كل ذلك حتى الآن عبث. حقًّا إن الإله هو الأفضل وأنا الأسوأ[٢].

وكابد قلة من الناس الشعور بالهلع فى تلك العصور بصورة أشد إيلامًا من ذاك الراهب الصغير فى الدير الأوغسطينى بمدينة إيرفورت بألمانيا:

رغم عيشى كراهب دون جرم، شعرت بأننى خاطئ بضمير مثقل
أمام الله، كما لم أصدق أننى أرضيته بأعمالى. وبدلاً من أن أحب الله العادل

الذى يعاقب الخطاة، كنت فى الواقع نافرًا منه.... لم يمنحنى ضميرى الإحساس باليقين وكنت أشك بشكل دائم وقلت لنفسى: «إنك لم تفعل الصواب فى ذلك الشأن، فأنت لست نادمًا بالقدر الكافى، لقد أسقطت ذاك الأمر من اعترافك[٣].

تلقى مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م) تعليمه فى إطار تقاليد الفلسفة المدرسية لوليام من أوكهام (حوالى ١٢٨٧-١٣٤٧م)، الذى كان يحض المسيحيين على محاولة استحقاق نعمة الله بواسطة أعمالهم[٤]. لكن لوثر سقط فريسة اكتئاب مخيف ولم يُجد أىٌّ من أشكال التدين التقليدية فى التخفيف من فزعه الشديد من الموت[٥]. وحتى يطرد مخاوفه، أغرق نفسه فى حالة الانهاك المفرط فى الأنشطة الإصلاحية، وقد غضب بشدة من السياسة البابوية المتعلقة ببيع صكوك الغفران حتى تمتلئ خزائن الكنيسة.

كان التفسير هو ما أنقذ لوثر من اكتئابه الوجودى، وعندما شاهد نسخة كاملة من الكتاب المقدس؛ دهش لأنها تحتوى على العديد من الكتابات أكثر مما أدرك[٦]، وشعر أنه يراه للمرة الأولى[٧]. أصبح لوثر أستاذ الكتاب المقدس والفلسفة بجامعة ڤيتنبرج، وخلال المحاضرات التى أعطاها عن المزامير ورسائل بولس للرومان والغلاطيين؛ عايش اختراقًا روحانيًا تمكَّن بواسطته من التحرر من سجن الفلسفة الأوكهامية[٨].

بدأت محاضرات لوثر عن المزامير بصورة تقليدية تمامًا، فكان يقوم بشرح وتفصيل النص مقطعًا مقطعًا وفقًا لكل معنى من المعانى الأربعة، ولكن جرى هناك تغيران مهمان. أولًا: طلب لوثر من طباع الجامعة يوهانس جوتنبرج أن ينتج من أجله نسخة مخصوصة من كتاب المزامير لها هامش كبير ومساحات واسعة لتدوين تعليقاته، ماحيًا الشرح التقليدى حتى يبدأ من جديد. ثانيًا، أدخل تعريفًا جديدًا تمامًا للمعنى الحرفى، فلم يقصد بـ«الحرفى» النية الأصلية عند المؤلف؛ بل عنى به المعنى المرتبط بالعلم الخاص بشخص المسيح وطبيعته ودوره (Christological). فقد رأى أنه لا يوجد أى شىء فى النصوص المقدسة سوى المسيح، سواء فى الكلمات الواضحة أو فى الكلمات الغامضة. وتساءل ذات مرة «أخرج المسيح من النصوص المقدسة، وماذا ستجد فيها؟»[١٠].

لعل الإجابة السريعة عن ذلك السؤال هى أنك ستجد الكثير، ومع تنامى ألفته مع الكتاب المقدس ككل، صار لوثر على وعى بأن أكثر الكتاب المقدس ليس له سوى علاقة

محدودة بالمسيح. وحتى فى العهد الجديد، توجد كتب تتركز أكثر من غيرها حول المسيح، وهو ما دفعه عبر السنين إلى ابتداع منهج جديد للتأويل. فكان الحل الذى توصل إليه لوثر هو وضع «قانون (شرع) داخل القانون (الشرع)»، ولما كان لوثر ابن عصره؛ فقد كان منجذبًا نحو بولس بشكل خاص، حيث وجد رسائله التى تصف الخبرة المسيحية المتعلقة بقيام المسيح أكثر قيمة من الأناجيل المتشابهة التى كانت تتحدث فقط عن المسيح. ولنفس هذا السبب وضع فى مكانة سامية إنجيل يوحنا والرسالة الأولى من رسائل بطرس، لكنه أزاح إلى الهامش الرسالة إلى العبرانيين، ورسائل جيمس ويهوذا، وكتاب الرؤيا. وطبق ذات المعايير على (العهد القديم): فتخلص من الأپوكريفا (*) ولم يمنح سوى القليل من وقته للكتب التاريخية والأقسام المتعلقة بالشرائع من أسفار موسى الخمسة. على أنه أدخل سفر التكوين لقائمته الخاصة بالقانون؛ لأن بولس اقتبس منه، وكذلك فعل مع (الأنبياء) لأنه استشرف قدوم المسيح، وأيضًا نفس الشىء بالنسبة للمزامير لأنها ساعدته على فهم بولس(١١).

وأثناء محاضراته عن كتاب المزامير، بدأ لوثر فى تأمل معنى كلمة الصلاح أو البر (Righteousness) (وهى بالعبرية tseddeq وباللاتينية Justitia). كان المسيحيون تقليديًّا يقرءون مزامير داود كنبوءات مباشرة عن يسوع. ولذلك كانت على سبيل المثال تلك الجملة (يا رب امنح عدالتك للملك وصلاحك للابن الملكى)(١٢) تشير إلى المسيح. لكن موضع تركيز لوثر كان مختلفًا، فمن منظور علم المسيح الذى يحدد المعنى الحرفى بالنسبة للوثر، كان الدعاء «خلصنى بصلاحك» صلاة يدعو بها يسوع أباه، غير أنه وفقًا للمعنى الأخلاقى، تشير الكلمات إلى خلاص الفرد الذى يضفى عليه المسيح صلاحه(١٤). كان لوثر يتحرك تدريجيًّا صوب فكرة أن الفضيلة ليست أحد متطلبات النعمة الإلهية، ولكنها منحة مقدسة تربط النص بشكل مباشر بأزمتة الروحية الخاصة: لقد منح الله عدالته وصلاحه إلى البشر.

وقد استطاع لوثر بعد تلك المحاضرات بفترة ليست بالطويلة أن يحقق اختراقًا تأويليًّا فى دراسته ببرج الدير، إذ كان يجاهد لفهم وصف بولس للكتاب المقدس كوحى أو كشف عن صلاح الله: «فى الكتاب المقدس يتكشف صلاح الله، مثلما هو مكتوب، فى أن الرجل ذا الصلاح سيعيش من خلال صلاحه»(١٥). لقد تعلم لوثر من أساتذته الأوكهاميين أن يفهم (صلاح (Justitia) الله) باعتباره العدالة الإلهية التى تدين الخطاة. فكيف يمكن أن يكون ذلك

(*) الكتب المشكوك فيها ـ (المترجم).

(نبأ سعيدًا)؟ وما العلاقة بين صلاح الله والإيمان؟ استغرق لوثر فى تأمل هذا النص ليلًا ونهارًا حتى بزغ نور الفجر: إن (صلاح الله) فى الإنجيل هو الرحمة الإلهية التى تكسو الخطاة بخيرية الله، وكل ما يحتاجه المذنب إذن هو الإيمان. وعلى الفور انقشعت مخاوف لوثر «لقد شعرت كما لو أننى ولدت من جديد، وكما لو أننى دخلت الجنة ذاتها من أبواب مفتوحة»[١٦].

وبعد ذلك، اكتسبت النصوص المقدسة بأكملها معنى جديدًا، وخلال محاضرات لوثر عن رسالة الرومان، بدا هناك تغير ملحوظ، فلقد صار اقترابه أقل شكلية وارتباطًا بعادات العصور الوسطى. فلم يعد يعبأ بالمعانى الأربعة ولكنه ركَّز على تأويل الكتاب المقدس المستقى من علم المسيح، وجاهر بانتقاد الفلسفة المدرسية. لم يعد هناك مدعاة للجزع، إذ طالما تحلى الخاطئ بالإيمان، يمكنه أن يقول «لقد فعل المسيح ما فيه الكفاية بالنسبة لى. إنه عادل وهو ملاذى. لقد مات من أجلى، وجعل صلاحه صلاحى»[١٧]. غير أن لوثر لم يقصد بـ«الإيمان» «الاعتقاد»، وإنما موقفًا يتسم بالثقة ونكران الذات: «لا يتطلب الإيمان المعلومات والمعرفة واليقين، بل التسليم الحر والرهان المبهج(*) على خيرية الله غير المحسوسة وغير المجربة وغير المعروفة»[١٨].

وفى محاضرات لوثر عن الغلاطيين، توسع فى مسألة «التبرير بالإيمان»، ففى تلك الرسالة هاجم بولس أولئك المسيحيين من أصل يهودى الذين أرادوا من الأغيار أن يتبعوا شريعة موسى بأكملها، مع أن كل ما هو لازم، على حد قول بولس، هو الثقة *(pistis)* فى المسيح. وهكذا بدأ لوثر فى بلورة ثنائية القانون (الشريعة) والإنجيل[١٩]، فالقانون هو الأداة التى استخدمها الله ليكشف بها عن غضبه والطبيعة الخطاءة للبشر. فنحن نواجه القانون فى الأوامر الجامدة فى النصوص المقدسة، مثل الوصايا العشر، حتى أن الخاطئ ليرتعد فى وجه تلك المطالب التى يجدها مستحيلة التحقيق. أما الإنجيل فهو يكشف عن الرحمة الإلهية التى تنجينا. لكن «القانون» لا يقتصر على الشريعة الموسوية: هناك البشارة «الإنجيل» فى العهد القديم (حينما تطلع الأنبياء إلى المسيح) وهناك قدر وافر من الأوامر المخيفة فى العهد الجديد. كلاهما، القانون والإنجيل، صدرا عن الله، لكن الإنجيل وحده بإمكانه أن ينجينا.

وفى ٣١ أكتوبر عام ١٥١٧م، علق لوثر ٩٥ مسألة على باب الكنيسة فى ڤيتنبرج معترضًا على بيع صكوك الغفران، وادعاء البابا أنه يغفر الخطايا. وضعت المسألة الأولى سلطة الكتاب

(*) بالمصطلح الإسلامى: التسليم الكامل، والثقة المُطَمئنة بالله ـ (المترجم).

المقدس فى مواجهة التقاليد المتعلقة بأسرار الكنيسة: «حينما قال إلهنا وسيدنا يسوع المسيح: توبوا: فقد أراد أن تكون حياة المؤمنين بأكملها توبة». لقد تعلم لوثر من إيراسموس أن الـ *metanoia* التى جاءت فى الترجمة اللاتينية القديمة *poenitentiam agere* أى "كَفِّر"، تعنى (انقلابًا تامًّا) فى حياة المسيحى بأكملها، ولم تعنى الاعتراف. لا توجد ممارسة أو تقاليد للكنيسة يمكنها أن تدَّعى لنفسها السلطة الإلهية ما لم تكن مؤيدة بالكتاب المقدس. ولذلك أعلن لوثر مبدأه الجديد المثير للجدل (الكتاب المقدس وحده) لأول مرة فى نقاش عام بمدينة لايبزج مع يوهان إيك أستاذ اللاهوت فى إنجولشتات (١٥١٩م). ويسأل إيك، كيف يتسنى للوثر أن يفهم الكتاب المقدس دون الباباوات والمجامع الكنسية والجامعات؟ وأجاب لوثر على ذلك: «إن رجلًا عاديًا مسلحًا بالكتاب المقدس لهو فى اعتقاده أعلى من البابا أو المجمع بدون الكتاب المقدس»[٢٠].

كان هذا ادعاء غير مسبوق[٢١]، لطالما أعلى اليهود والمسيحيون من شأن أهمية التقاليد المقدسة الموروثة. فبالنسبة لليهود، كانت التوراة الشفوية ذات أهمية حاسمة لفهم التوراة المكتوبة. وقبل كتابة العهد الجديد، كان الإنجيل يوعظ شفاهة وكانت النصوص المقدسة المسيحية هى القانون و(الأنبياء). وبحلول القرن الرابع، حينما صارت قائمة الكتب المقدسة للعهد الجديد نهائية، اعتمدت الكنائس على عقائدها وشعائرها وقرارات المجامع الكنسية وكذلك على النصوص المقدسة[٢٢]. بالرغم من ذلك، جعل الإصلاح البروتستانتى، المحاولة المدروسة للعودة إلى أصول الإيمان، من (الكتاب المقدس وحده) أحد أهم مبادئه. وفى الحقيقة، لم يجحد لوثر التقاليد، بل كان سعيدًا باستخدام العقائد والشعائر طالما أنها لا تتعارض مع الكتاب المقدس، وكان على وعى أن الإنجيل كان يوعظ فى الأصل شفاهة. ولم يدون الإنجيل، على حد تفسير لوثر، إلا عندما خيف عليه من خطر الهرطقة، وهو ما شكل انحرافًا بعيدًا عن المثال. فلا بد أن يظل الإنجيل (صيحة عالية) واستدعاء صوتيًا، فلا يمكن لكلمة الله أن تحبس فى نص مكتوب، بل يتعين أن يتم أحياؤها بواسطة الصوت البشرى فى الوعظ والمحاضرات والتراتيل والمزامير[٢٣].

ولكن رغم التزام لوثر بالكلمة المنطوقة، فإن أعظم إنجازاته هو على الأرجح ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية، فبدأ بالعهد الجديد الذى ترجمه عن النص اليونانى لإيراسموس (١٥٢٢م)، ثم أنهى ترجمة العهد القديم فى عام (١٥٣٤م) بسرعة قاصمة للظهر. ومع وفاة

لوثر كان واحد من كل ٧٠ ألمانيًّا يمتلك نسخة من العهد الجديد باللغة المحلية، وصار الكتاب المقدس الألمانى رمزًا للوحدة الألمانية. خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، بدأ الملوك والأمراء فى أرجاء أوروبا يعلنون استقلالهم عن البابوية ويؤسسون ملكيات مطلقة. وفى غمار ذلك شكلت الدولة المركزية جزءًا رئيسيًّا فى عملية التحديث، وأصبح الكتاب المقدس المكتوب باللغة المحلية رمزًا للإرادة القومية الوليدة. فلقد دعمت وتحكمت أسرتا تيودو وستيورات الملكيتان فى كل خطوة تقريبًا من خطوات ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الإنجليزية، وهو ما نتج عنه كتاب الملك جيمس (١٦١١م).

كذلك أرسى زوينجلى وكالڤين إصلاحاتهما أيضًا على مبدأ (الكتاب المقدس وحده)، وإن اختلفا عن لوثر فى عدة جوانب مهمة. كان اهتمامهما أقل باللاهوت؛ لأنهما كانا معنيين أكثر بالتحولات السياسية والاجتماعية فى الحياة المسيحية، كما كان كلاهما يدين بالكثير لرواد المذهب الإنسانى، وأصرا على أهمية قراءة الكتاب المقدس باللغات الأصلية، ولم يوافقا على «قانون داخل القانون»، حيث أراد كل منهما أن يكون أتباعه على دراية بالكتاب المقدس بأكمله. ونشر معهد زوينجلى اللاهوتى فى زيورخ تعليقات رائعة على الكتاب المقدس فى كافة أنحاء أوروبا، ونشرت ترجمة زيورخ للكتاب قبل إنجيل لوثر. أما كالڤن فكان مقتنعًا بأن الكتاب المقدس كتب من أجل البسطاء غير المتعلمين فى الأصل، لكنه اختطفه منهم العلماء. غير أنه أدرك أنهم سيحتاجون إلى إرشاد، ولذلك فعلى الوعاظ أن يكونوا راسخين فى معرفتهم بتفسيرات الحاخامات والآباء، وكذلك عليهم أن يكونوا على علم بالدراسات المعاصرة لهم. ويجب أيضًا أن ينظروا إلى فقرات الكتاب فى سياقها الأصلى، ولكنهم فى الوقت ذاته ينبغى أن يجعلوا الكتاب مرتبطًا بالاحتياجات اليومية لتجمعاتهم.

تعلم زوينجلى من دراسته للكلاسيكيات اليونانية والرومانية أن يقدر الثقافات الدينية الأخرى[٢٤]: لا يحتكر الكتاب المقدس الحقيقة الموحاة؛ وتلقى سقراط وأفلاطون إلهامًا روحيًا، وسيقابلهم المسيحيون فى السماء. واعتقد زوينجلى مثل لوثر أن الكلمة المكتوبة يجب أن تنطق بصوت عال. ونظرًا لأن الواعظ يتلقى إرشادًا من الروح مثله مثل كتبة الكتاب المقدس، رأى زوينجلى أن خطبه الكنسية ذات طبيعة نبوية. فلقد كانت مهمته أن يحرك الكلمة المكتوبة ويجعلها قوة حية فى الجماعة، فليس الإنجيل متعلقًا بما فعله الله فى الماضى، ولكن بما يقوم به هنا والآن[٢٥].

وعلى أية حال، لم يجد كالڤن متسعًا من الوقت للثقافة الكلاسيكية، واتفق مع لوثر أن المسيح هو محور النصوص المقدسة والتجلى النهائى لله، غير أن كالڤن قدر قيمة الكتاب العبرانى بدرجة أكبر بكثير من لوثر. فبالنسبة له، يمثل الوحى الإلهى عملية تدريجية تطورية؛ لأن الله قام فى مرحلة من مراحل التاريخ بتكييف الحقيقة حسب القدرات المحدودة للبشر. وهكذا تبدلت وتطورت عبر الزمان تلك التعاليم والإرشادات التى أعطاها الله لإسرائيل[٢٦]، فلقد جرى تفصيل الدين الذى عهد به إلى إبراهيم ليناسب احتياجات مجتمع أكثر بساطة مما جاءت به *التوراة* إلى موسى أو داود. أخذ الوحى يصبح بصورة تدريجية أكثر وضوحًا وتركيزًا على المسيح، حتى زمان يوحنا المعمدان، الذى نظر مباشرة فى عينى يسوع، لكن العهد القديم لم يكن ببساطة عن المسيح، حسبما رأى لوثر، بل كان العهد مع إسرائيل وحدة قائمة بذاتها، حيث إنه صدر عن نفس الإله، وسوف تساعد دراسة التوراة المسيحيين على فهم الإنجيل. وسيصبح كالڤن أحد أكثر المصلحين البروتستانت نفوذًا، وسيجعل النصوص المقدسة اليهودية أكثر أهمية للمسيحيين عن ذى قبل ـ وخاصة بالنسبة للعالم الأنجلوـ ساكسونى.

لم يحاول كالڤن قط الإشارة إلى أن الله نزل فى الكتاب المقدس إلى حدودنا. تقيدت الكلمة الموحاة بالظروف التاريخية التى نطقت فيها، وعلى ذلك يتعين النظر إلى القصص الكتابية الأقل تهذيبًا فى سياقها الخاص، باعتبارها مرحلة فى عملية جارية. وليس هناك من حاجة إلى انتحال المعاذير لها عن طريق التفسير المجازى. فقصة الخلق فى سفر التكوين هى مثال على الـ *balbative* المقدس (لغو الأطفال المقدس)، الذى يكيف عمليات شديدة التركيب لعقلية غير المتعلمين من الناس[٢٧]. ولذلك ليس من المفاجئ أن تختلف قصة الخلق عن النظريات الجديدة للفلاسفة المتعلمين. لقد كان كالڤن يكن احترامًا عظيمًا للعلم الحديث، الذى لا تجب إدانته ببساطة؛ لأن بعض الأشخاص المتعجلين اعتادوا بجرأة على رفض كل ما هو غير معلوم لهم: لا يمكن إنكار أن علم الفلك يميط اللثام عن الحكمة الإلهية الجديرة بالإعجاب[٢٨]. ومن العبث، أن نتوقع أن تعلم النصوص المقدسة الحقائق العلمية؛ ولذلك فعلى كل من يرغب فى أن يتعلم الفلك أن يبحث فى مكان آخر. فالعالَم الطبيعى هو أول وحى لله، ويجدر بالمسيحيين أن ينظروا للعلوم الطبيعية والبيولوچية والجغرافية باعتبارها أنشطة دينية[٢٩].

شارك العلماء الكبار كالڤن وجهة نظره، إذ رأى نيقولا كوپرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣م) العلم ذا طبيعة «أكثر إلهية منها بشرية»[٣٠]. وكان افتراضه بصدد مركزية الشمس أكثر راديكالية

مما كان باستطاعة قلة من الناس تحمله: فبدلا من أن تقع الأرض وغيرها من الكواكب فى مركز الكون، فهى تدور حول الشمس؛ ورغم أن العالم بدا مستقرًا فلقد كان فى الحقيقة فى حركة سريعة. وقد اختبر جاليليو جاليلى (١٥٦٤-١٦٤٢م) نظرية كوپرنيكوس عن طريق ملاحظة الكواكب عبر تليسكوپه. لكن محاكم التفتيش فرضت عليه الصمت وقسرته على التراجع عن رأيه، إلا أن مزاجه الاستفزازى والعدوانى نوعًا ما لعب أيضًا دوره فى إدانته. فى البداية، لم يرفض الكاثوليك والپروتستانت العلم الجديد بشكل آلى، وذلك أن البابا أيد نظرية كوپرنيكوس عندما قدمها لأول مرة فى الڤاتيكان، كما كان الكالڤينيون واليسوعيون الأوائل علماء مدققين، إلا أن بعضهم أزعجته النظريات الجديدة. كيف يمكن التوفيق بين نظرية كوپرنيكوس والقراءة الحرفية لسفر التكوين؟ فلو كانت هناك حياة على القمر، مثلما اقترح جاليليو، كيف انحدر أولئك الناس من آدم؟ كيف يمكن التأليف بين الثورات الأرضية وصعود المسيح إلى السماء؟ تذكر النصوص المقدسة أن السماوات والأرض خلقتا من أجل نفع الإنسان، ولكن كيف يمكن أن يكون ذلك واقعًا إذا كانت الأرض مجرد كوكب آخر يدور حول نجم غير مميز؟[٣١] إن التأويل المجازى القديم كان باستطاعته أن يجعل الأمر أكثر تيسيرًا على المسيحيين فى التعامل مع عالمهم المتغير[٣٢]. لكن التأكيد المتزايد على المعنى الحرفى للنصوص المقدسة هو أحد منتجات الحداثة المبكرة: فقد فرض الأساس العلمى لأوائل الفكر الحديث على الناس أن يروا الحقيقة خاضعة لنفس قوانين العالم الخارجى. ولن يستغرق الأمر فترة طويلة حتى يتمكن بعض المسيحيين من الوصول إلى الاستنتاج القاضى بأنه لما لم يكن أى كتاب قابلاً للإثبات تاريخيًا أو علميًا فإنه لا يمكن أن يكون صحيحًا على الإطلاق.

لم يكن الشعب اليهودى قد استسلم بعد لهذا التحمس للمعنى الحرفى: ففى عام ١٤٩٢م عانوا من كارثة جعلت الكثيرين يتجهون صوب العزاء الروحى الذى تقدمه الكابالا. كان فرديناند وإيزابيلا، الملكان الكاثوليكيان لأراجون وقشتالة، قد غزيا فى عام ١٤٩٢م مملكة غرناطة، آخر معقل للمسلمين فى أوروبا. وضع الملكان أمام اليهود والمسلمين خيارين: إما اعتناق المسيحية أو الترحيل، لكن العديد من اليهود اختاروا المنفى ولجئوا إلى الإمبراطورية العثمانية الجديدة، حيث استقر عدد كبير فى فلسطين، التى كانت آنذاك ولاية عثمانية. وفى صفد بشمال الجليل، طور القديس الروحى إسحاق لوريا (١٥٣٤-١٥٧٢م)، أسطورة كابالية لا تحمل أى شبه بالإصحاح الأول من سفر التكوين، ولكن بحلول منتصف القرن

السابع عشر كانت الكابالا اللورية تحظى بقدر هائل من الأتباع فى التجمعات اليهودية من بولندا إلى إيران(٣٣). شكَّل النفى اهتمامًا مركزيًّا لدى اليهود منذ ترحيلهم إلى بابل، وبالنسبة لليهود الإسبان ـ السفارديم ـ مثلت خسارة وطنهم أسوأ كارثة حلت بشعبهم منذ تدمير المعبد. وشعروا أن كل شىء لم يعد فى مكانه الصحيح وأن عالمهم بأكمله قد انهار. فبعد انتزاع المنفيين من الأماكن المشبعة بالذكريات الحيوية بالنسبة لهويتهم، كان باستطاعتهم أن يشعروا أن وجودهم ذاته فى خطر. ولما كان النفى مرتبطًا بالقسوة الإنسانية، فهو يثير إشكاليات ملحة حول طبيعة الشر فى عالم خلقه إله من المفترض أنه عادل وخير.

ووفقًا لأسطورة لوريا الجديدة، بدأ الله عملية الخلق بالذهاب طوعًا إلى المنفى، إذ كيف يتسنى للعالم أن يوجد لو أن الله موجود فى كل مكان؟ وكانت إجابة لوريا على ذلك هى أسطورة الانسحاب *(Zimzum)*: كان على الجوهر اللانهائى لله *(En sof)*، أن يخلى مساحة بداخله حتى يفسح مكانًا للعالم. وامتلأت تلك النظرية للخلق بالحوادث والانفجارات الأولى والبدايات الخاطئة، التى تختلف تمامًا عن الخلق المنظم السلمى الذى جاء وصفه فى (p). ولكن بدت أسطورة لوريا بالنسبة للسفارديم تقييمًا أكثر دقة لعالمهم المتشظى وغير القابل للتنبؤ به، ففى مرحلة مبكرة من عملية الخلق، حاول الجوهر اللانهائى للإله ملء الفراغ الذى خلقه الانسحاب بالنور الإلهى، لكن «الأوعية» أو «الأنابيب»، المصممة لتوصيله تحطمت، ولذلك سقطت شرارات الضوء الأولى فى الهوة (الجحيم) التى ليست هى الله، وبعض تلك الشرارات عادت إلى العالم الإلهى، لكن البعض الآخر ظل محصورًا فى المجال اللاإلهى الذى تتحكم فيه القابلية الشريرة لـ*(Din)*، الذى حاولت الذات الإلهية أن تطهر نفسها منه. وبعد ذلك الحادث صار كل شىء فى المكان الخطأ، ورغم أن آدم كان باستطاعته تصحيح ذلك الوضع فى السبت الأول، لكنه ارتكب الخطيئة، ومنذ ذاك الوقت ظلت الشرارات الإلهية عالقة فى المادة. والآن بعد أن أصبحت الحضرة المقدسة *(Shekhinah)* فى المنفى الدائم، ظلت تتجول فى العالم وهى تتطلع إلى التوحد مع بقية الصفات *(Sefiroth)*. ومع ذلك كان لايزال هناك أمل، فلم يكن اليهود منبوذين، وإنما كانت لهم أهمية جوهرية فيما يتصل بخلاص العالم، ذلك أن حرصهم على اتباع الوصايا والشعائر الخاصة التى ظهرت فى صفد باستطاعته أن يؤثر على إعادة *(Shekhinah) (tikkun)* إلى الله، واليهود إلى الأرض الموعودة، والعالم إلى وضعه الصحيح(٣٤).

ووفقًا لكابالا لوريا، فإن المعنى الحرفى السطحى للكتاب المقدس هو من أعراض الكارثة الأولى، ذلك أن حروف التوراة كانت فى الأصل مقدسة بالضوء الإلهى لتشكل الصفات، أى الأسماء السرية لله. فى بداية خلق آدم، كان كائنًا روحانيًا، لكنه عندما ارتكب الخطيئة تمزقت روحه العظيمة، وأصبحت طبيعته أكثر مادية. وبعد هذه الكارثة، احتاجت البشرية توراة مختلفة: شكلت الحروف المقدسة الآن كلمات ترتبط بالبشر وبالأحداث الأرضية، بينما تطلب الوصايا أفعالًا مادية لفصل الدنيوى عن المادة المقدسة. وعندما تكتمل *(tikkun)* ستستعيد التوراة روحانيتها الأصلية. ويفسر لوريا ذلك قائلًا: «إن ما يقوم به الرجال الأتقياء الآن فى الأداء المادى للشعائر هو ما سيفعلونه بعد ذلك فى ثوب الجنة الروحية، مثلما قصد الله عندما خلق الإنسان»[٣٥].

كذاك ستقوم *(tikkun)* بإنقاذ الكتاب المقدس، ذلك أن الكاباليين كانوا على وعى منذ فترة طويلة بالاختلالات فى النصوص المقدسة. ووفقًا للكابالا اللورية، لم يكن إله الكتاب العبرانى سوى أحد (أوجه) *(parzufim)* الإنسان الأقدم (Adam Kadmon)، الإنسان الأول، الذى يتكون من ست من الصفات (الدنيا): الحكم والرحمة والرأفة والصبر والجلال والثبات. وكانت تلك الصفات فى الأصل فى حالة توازن كامل، ولكن بعد تحطم الأوعية، انطلقت الميول التدميرية لصفة الحكم *(Din)* من عقالها ولم تعد الصفات الأخرى تضبطها. ولما صارت صفة الحكم تعلو بقية الصفات وتهيمن عليها، أخذت كلها تشكل مجتمعة (الواحد عديم الصبر) *(Zeir Anpin)*، أى ذلك الإله الذى كشفت عنه التوراة الـ Post- lapsarian، ولهذا السبب ظهر إله الكتاب المقدس فى مظهر قاس وسريع الغضب. وبسبب انفصال الإله عن Shekhinah، وهى نظيره المؤنث، فقد أصبح مذكرًا بغير رجعة.

على أن تلك الأسطورة المأساوية احتوت على عناصر التفاؤل، فعلى خلاف لوثر الذى شعر أنه لا يقدر على الإسهام بشىء فيما يتصل بخلاصه هو ذاته، اعتقد الكاباليون أنهم يستطيعون تغيير العالم وإعادة الله إلى طبيعته الحقة وتصحيح نصوصهم المقدسة. ومع ذلك، لم ينكروا ألمهم عند القيام بذلك، وبالفعل تشكلت الشعائر التى ظهرت فى صفد لمساعدتهم فى مواجهة ذاك الألم. كانوا يقومون الليل ويبكون ويمسحون وجوههم فى التراب حتى يتم التماهى بين نفيهم والنفى الخاص بالـ (Shekhinah)، فعلى الكاباليين أن يجتازوا مشاعر الحزن بطريقة هادفة حتى يدركوا قدرًا من البهجة. وكان قيام الليل عادة ما ينتهى بالتفكير

فى الاتحاد النهائى بين (Shekhinah)، والواحد عديم الصبر *(Zeir Anpin)*، الذى يتخيلون فيه أن أجسادهم أصبحت أضرحة أرضية للوجود الإلهى. وكذلك شاهد الكاباليون رؤى وصدمهم من العجب والرعب، مارسوا تساميًا منتشيًا بدل العالم الذى كان يبدو قاسيًا جافيًا للغاية[٣٦].

وكان لا بد من ترجمة هذا الإحساس بالاتحاد والبهجة إلى نشاط عملى؛ (لأن Shekhinah) لا تستطيع العيش فى مكان ممتلئ بالأسف والألم. ونظرًا لأن الحزن يصدر عن قوى الشر فى العالم، غدا تحصيل السعادة أمرًا أساسيًّا للإعادة *(tikkun)*. كذلك صار لا بد من خلو قلوب الكاباليين من الغضب أو العدوان، حتى بإزاء الأغيار الذين اضطهدوهم وصادروا أملاكهم لموازنة هيمنة صفة الحكم *(Din)*، ومن ثم أصبحت هناك عقوبات صارمة للأخطاء المؤذية للآخرين: كالاستغلال الجنسى، والنميمة البغيضة، وإذلال الآخرين، وإهانة الوالدين[٣٧]. لقد ساعدت إعادة لوريا لكتابة قصة الخلق ذات الطابع الأسطورى على تنمية روح البهجة والطيبة لدى اليهود، فى وقت كان من الممكن أن تتملكهم مشاعر الغضب واليأس.

ومقارنة بذلك، لم يتمكن النظام الجديد (الكتاب المقدس وحده) من أن يفعل ذلك بالنسبة للمسيحيين فى أوروبا، فحتى بعدما حدث الاختراق الروحى العظيم للوثر، ظل على جزعه من الموت. وظهر دائمًا فى حالة من الغضب المكبوت: تجاه البابا والأتراك واليهود والنساء والفلاحين المتمردين والفلاسفة المدرسيين وكل خصم من خصومه اللاهوتيين. وانهمك ضد زوينجلى فى خصومة غاضبة بشأن معنى كلمات المسيح عندما أسس القربان المقدس (Eucharist) فى العشاء الأخير قائلاً: «هذا هو جسدى»[٣٨]. وقد أفزع كالڤن هذا الغضب الذى لف بالغمام عقل هذين المصلحين وتسبب فى هذا الصدع غير المقدس الذى كان من كان المستطاع والواجب تجنبه: «أخفق الطرفان كلاهما فى التحلى بالصبر للإنصات لبعضهما، حتى يتبعا الحق دون مكابرة وحيثما وجد»، هكذا استنتج كالڤن: «إننى أجرؤ، بعد تدبر، على القول بأن الاختلاف لم يكن عظيمًا بالقدر الذى يستعصى على التوفيق بسهولة، لو أن عقل كل منهما لم يصبه الغضب جزئيًّا من جراء الانفعال المتطرف للسجالات[٣٩]. كان من المستحيل على المفسرين أن يتفقوا على كل فقرة من فقرات الكتاب المقدس؛ ولذلك لا بد أن تجرى الجدالات بتواضع وبعقل مفتوح». لكن كالڤن ذاته لم يلتزم دائمًا بتلك المبادئ السامية، وكان مستعدًا لإعدام المنشقين على كنيسته.

عبرت حركة الإصلاح البروتستانتى عن العديد من مثل الثقافة الجديدة الآخذة فى الظهور فى الغرب، فبدلاً من أن يعتمد اقتصاد أوروبا على فائض الإنتاج الزراعى، كما هو شأن كل حضارة سالفة، تأسس على المضاعفة العلمية والتقنية للموارد، وإعادة استثمار رأس المال بشكل دائم. ومن ثم صار لزامًا على المجتمع أن يكون منتجًا. وسيستخدم لاهوت كالڤن لتأييد تلك الأخلاق الخاصة بالعمل، ويجب على كل الأفراد أن يشاركوا، ولو بمستوى متواضع، كعمال طباعة وأيدى عاملة بالمصانع ومستخدمين بالشركات، ومن ثم وجب عليهم أيضًا أن ينالوا قسطًا بسيطًا من التعليم والمعرفة بالقراءة والكتابة. ونتيجة لهذا، سيطالبون فى النهائية بنصيب أكبر فى عملية صنع القرار الخاصة بالحكومة، ولذا ستندلع انتفاضات سياسية وثورات وحروب أهلية لإقامة نظم أكثر ديمقراطية. لقد شكلت التغيرات الفكرية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية أجزاء من عملية مترابطة، يعتمد فيها كل عنصر على بقية العناصر، وكان الدين لا محالة مجدولاً فى ذاك التطور الحلزونى.

صار الناس الآن يقرءون النصوص المقدسة بطريقة «حديثة»، فوقف البروتستانت أمام الله وحدهم، معتمدين على الكتاب المقدس وحده. ولكن ذلك كان سيصبح مستحيلًا قبل أن يجعل اختراع الطباعة امتلاك كل مسيحى لنسخته الخاصة من الكتاب المقدس أمرًا ممكنًا، وقبل حصولهم على مهارات القراءة والكتابة اللازمة للاطلاع عليه. ومع سيطرة التوجه العلمى البراجماتى للحداثة، أخذت قراءة النصوص المقدسة تتزايد من أجل المعلومات التى تقدمها. ولما كان العلم يعتمد على التحليل الصارم، فإن ذلك جعل النظام الرمزى للفلسفة الأزلية عصية على الفهم، ولذلك أصبح الآن القربان المقدس (Eucharist) ـ وهو المسألة التى فرقت بين لوثر وزوينجلى- مجرد رمز «فقط». كما فقدت كلمات النصوص المقدسة، التى اعتبرت ذات مرة النسخ المكررة الأرضية للوجوس المقدس، بعُدها الإلهى. وعبرت القراءة الصامتة والمنفردة، التى حررت المسيحيين من رقابة الخبراء الدينيين، عن النزعة الاستقلالية التى ستغدو جوهرية بالنسبة للروح الحديثة.

كان «الكتاب المقدس وحده» مبدأ نبيلًا ولكنه مثير للخلاف؛ لأنه عنى فى الممارسة أن كل شخص يتمتع بحق إلهى فى أن يفسر تلك الوثائق شديدة التعقيد حسبما يشاء[٤٠]. وهكذا تكاثرت المذاهب البروتستانتية، وكل منها يدعى أنه وحده الذى يفهم الكتاب المقدس. وفى عام (١٥٣٤م)، أقامت جماعة أبوكاليبتية (ذات توجه أخروى) دولة ثيوقراطية مستقلة فى

مونستر(ألمانيا) على أساس القراءة الحرفية للنصوص المقدسة، التى أباحت تعدد الزوجات وأدانت كل أشكال العنف وحرمت الملكية الخاصة. واستمرت هذه التجربة قصيرة العمر لمدة عام واحد فقط، لكنها أصابت المصلحين بالقلق. فلو لم تكن هناك مرجعية لقراءة الكتاب المقدس، كيف يتسنى لأى شخص أن يعرف من على حق؟ ويتساءل لوثر: من سيمنح ضمائرنا معرفة أكيدة بصدد الفريق الذى يعلمنا الكلمة الخالصة لله، نحن أم خصومنا؟ وهل سيصير لكل متهوس الحق فى أن يعلمنا ما يحلو له؟ (٤١) ويتفق كالڤن مع ذلك: لو كان لكل واحد الحق أن يصير قاضيًّا وحكمًا فى هذا الشأن، فلا يمكن أن يستقر شىء باعتباره مؤكدًا وسيصبح ديننا بأكمله مليئًا بالشكوك(٤٢).

بدأت الحرية الدينية تصبح ذات طبيعة إشكالية فى عالم سياسى يتطلب التوافق بشكل متزايد، وهو أيضًا على استعداد لفرضه بالوسائل القمعية. ففى القرن السابع عشر، زلزلزت الحروب أوروپا، التى ربما فصَّلتها الأيقونات الدينية، لكنها نتجت فى الواقع عن الحاجة إلى نوع مختلف من التنظيم السياسى فى أوروپا الجديدة. كان لا بد من أن تتحول الممالك الإقطاعية القديمة إلى دول مركزية تتمتع بالكفاءة تستطيع فرض الوحدة بالقوة، تحت حكم الملكيات المطلقة. كان فرديناند وإيزابيلا يصهران الممالك الإيبرية القديمة ليشكلوا إسپانيا الموحدة، لكن كانا يفتقران إلى الموارد التى تسمح لرعاياهما بالحرية غير المقيدة. فلم يكن هناك متسع لوجود هيئات ذات استقلال داخلى تحكم ذاتها مثل التجمعات اليهودية، بل مثلت محاكم التفتيش الإسپانية، التى لاحقت المخالفين، مؤسسة تحديثية مصممة لفرض التوافق الأيديولوچى والوحدة القومية(٤٣). وبتقدم عملية التحديث، اتسم الحكام الپروتستانت فى بعض البلدان كإنجلترا بنفس القسوة تجاه رعاياهم الكاثوليك، الذين نظروا إليهم كأعداء للدولة. فلم تكن الحروب المسماة بالدينية (١٦١٨-١٦٤٨) فى الحقيقة سوى صراع دام ثلاثين سنة خاضه ملوك فرنسا والأمراء الألمان لينالوا استقلالهم السياسى عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة والباباوية، ولو أن ذلك الصراع تعقد بسبب المواجهة بين الكالڤينية المتشددة والكاثوليكية التى جرى إصلاحها واكتسبت قوة جديدة.

اتسم التحديث بالطابع التدريجى والتمكينى، لكنه شمل فى بنيته عدم تسامح أصيلًا، وسيكون هناك دائمًا شعب يجرب قسوة وغزو هذا المجتمع الغربى الجديد، ذلك أن حرية البعض تعنى الاستبعاد للبعض الآخر. وفى عام (١٦٢٠م)، قام فريق من المستوطنين الإنجليز

بتلك الرحلة الخطرة عبر المحيط الأطلنطى فى سفينة ماى فلاور، ووصلوا إلى ميناء پليموث، ماساشوستس. كان أولئك من التطهريين (البيوريتانز ـ puritans) الإنجليز والكالڤينيين الراديكاليين الذين عانوا من ملاحقة المؤسسة الإنجليكانية وقرروا الهجرة إلى العالم الجديد. ورثوا اهتمام كالڤن بالعهد القديم وشعروا بالانجذاب لقصة الخروج؛ لأنها بدت كاستشراف حرفى لمشروعهم الخاص. كانت إنجلترا هى مصر بالنسبة لهم؛ والرحلة عبر الأطلنطى هى التيه فى البرية، وقد وصلوا الآن إلى الأرض الموعودة، التى عمدوها باسم أرض كنعان الجديدة [٤٤].

منح التطهريون مستوطناتهم أسماء كتابية كالخليل وسالم وبيت لحم وصهيون ويهوذا، وعندما وصل جون وينثروپ الذى سيصبح قائدهم على متن أربيلا عام (١٦٣٠م)، أعلن إلى زملائه المسافرين أن أمريكا هى إسرائيل. ومثل الإسرائيليين القدماء، كان أولئك على وشك الاستيلاء على الأرض، لكنه ردد كلمات موسى فى سفر التثنية: سيكون النجاح من نصيب التطهريين لو التزموا بوصايا الرب، لكنهم سيفنون لو عصوها [٤٥]. وقاد الاستحواذ على الأرض التطهريين إلى الصدام مع الأمريكيين الأصليين، وهنا أيضًا وجدوا مسوغًا فى النصوص المقدسة. ومثل الكولونياليين (الاستعماريين) اللاحقين، آمن البعض أن السكان الأصليين يستحقون مصيرهم، فقد كانوا غير منتجين، وبدون فن أو علم أو مهارة أو قدرة على معالجة الأرض أو منتجاتها، مثلما كتب روبرت كوشمان وكيل أعمال المستوطنة. «كما انتقل الآباء الأوائل من الأماكن الضيقة إلى تلك الأكثر اتساعًا، حيث الأرض قفر وبور دون أن يستغلها أحد...... ولذلك فهو أمر مشروع الآن أن نستولى على الأرض التى لا يسعى أحد لاستغلالها» [٤٦]. وعندما ظل الپيكوت(*) على عدائهم، قارنهم التطهريون الآخرون بالعماليق والفلسطينيين «الذين ائتلفوا ضد إسرائيل» ولذلك أصبح لا بد من تدميرهم [٤٧]. ولكن بعض المستوطنين اعتقدوا أن الأمريكيين الأصليين كانوا القبائل العشر المفقودة لبنى إسرائيل الذين قام الأشوريون بترحيلهم فى عام (٧٢٢ ق. م). ولأن بولس تنبأ أن اليهود سيعتنقون المسيحية قبل النهاية، اعتقد أولئك المستوطنون أن تنصير الپيكوت سيعجل بالقدوم الثانى للمسيح.

وكان العديد من التطهريين على اقتناع بأن هجرتهم إلى أمريكا توطئة لنهاية الزمان، وأن مستوطنتهم هى تلك «المدينة بأعلى التل» التى تنبأ بها إشعياء، وتمثل عهدًا جديدًا للسلام والطوبية [٤٨]. وفى عام (١٦٥٤م)، نشر إدوارد جونسون تاريخ انجلترا الجديدة:

(*) قبيلة هندية من السكان الأصليين شمال أمريكا ـ (المترجم).

اعلم أن هذا هو المكان الذى سيخلق فيه الرب سماء جديدة وأرضًا جديدة وكومنولثًا جديدًا معًا..... وتلك ليست سوى بداية الإصلاح المجيد الذى سيقوم به المسيح لكنائسه وإعادتها إلى حالة رائعة أكثر عظمة من ذى قبل. من أجل ذلك جعل سطوع نور حضوره المبهر يتجمع فى العدسة المحترقة لحماسة شعبه، ومن هناك ستبدأ فى ممارسة تأثيرها فى العديد من أجزاء العالم (٤٩).

وبالطبع لم يشترك كل المستوطنين الأمريكيين فى تلك الرؤية التطهرية، لكنها تركت تأثيرًا لا يمحى على روح الثقافة فى الولايات المتحدة. وسيظل سفر الخروج نصًا ذا أهمية حاسمة، استلهمه قادة الثورة فى حروب الاستقلال ضد بريطانيا. وقد رغب بنيامين فرانكلين أن يحمل الشعار الرسمى للأمة صورة انشقاق البحر الأحمر(*)، لكن النسر الذى أصبح رمز أمريكا لم يكن شعارًا إمبراطوريًا قديمًا فحسب، بل ارتبط أيضًا بقصة الخروج (٥٠).

واستلهم مهاجرون آخرون قصة الخروج بنفس الطريقة: كالمورمون والأفريكانر(**) فى جنوب إفريقيا واليهود الذين فروا من الاضطهاد فى أوروبا ووجدوا ملاذًا فى الولايات المتحدة. فلقد أنقذهم الله من الاضطهاد وأنشأهم فى أرض جديدة، وإن كان ذلك فى بعض الأحيان على حساب الآخرين. وما زال العديد من الأمريكيين ينظرون لأنفسهم كالشعب المختار صاحب القدر المبين، ويرون أمتهم باعتبارها نبراسًا لبقية العالم. وهناك تقليد للمصلحين الأمريكيين وهو أن يقوموا بجولة فى البرية، حتى يبدءوا بداية جديدة. وكما سنرى فى الفصل القادم، استمر عدد بارز من الأمريكيين البروتستانت فى الاهتمام بالأيام الأخيرة للعالم، وشعروا بتماثل ذاتى قوى مع إسرائيل. وبالرغم من التزام الأمريكيين بالحرية والتحرير، فلمدة مائتى عام كانت هناك إسرائيل مستعبدة بين ظهرانيهم.

فى عام (١٦١٩م)، قبل أن تصل سفينة الماى فلاور إلى ميناء پليموت بعام، رست سفينة حربية هولندية قبالة ساحل ڤيرجينيا، مع عشرين من الزنوج، الذين استرقوا من غرب إفريقيا

(*) ليمر خلاله موسى وبنو إسرائيل ويغرق فرعون وجنوده ـ (المترجم).

(**) المورمون طائفة مسيحية پروتستانتية ظهرت فى أمريكا فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، على يد نبيها چوزيف سميث، ويتوالى فيها الأنبياء حتى اليوم، ولها إنجيلها الخاص، ومركزهم يوتا، ومنها عائلة ماريوت، لذلك تجد كتابهم فى كل غرف الفندق فى أنحاء العالم، هم يمارسون تعدد الزوجات، ويحرمون كل المشروبات المسكرة والمنبهة، حتى الشاى والقهوة وبالطبع السجائر. والأفريكانر هم مهاجرون هولنديون وفرنسيون پروتستانت استعمروا جنوب إفريقيا ـ (المترجم).

ونقلوا قسرًا إلى أمريكا. وبحلول عام (١٦٦٠م)، تحدد وضع هؤلاء الأفارقة، فقد صاروا عبيدًا يمكن بيعهم وشراؤهم وجلدهم وفصلهم عن قبائلهم وزوجاتهم وأطفالهم [٥١]، ودخلوا المسيحية كعبيد وصارت قصة الخروج هى قصتهم. من المحتمل أنهم احتفظوا بديانتهم التقليدية فى البداية، إذ شعر ملاك العبيد بالخوف من تحولهم للمسيحية خشية أن يستخدموا الكتاب المقدس للمطالبة بحريتهم وبحقوقهم الإنسانية الأساسية. ولكن المسيحية كانت ستبدو على درجة عظيمة من النفاق بالنسبة للعبيد، لما كان الوعاظ يقتبسون من النصوص المقدسة لتبرير العبودية. فقد رددوا لعنة نوح على حفيده كنعان ابن حام، وهو سلف الشعوب الإفريقية: «سيكون عبد العبيد لإخوته» [٥٢]، كما رجعوا إلى تعاليم بولس بأن يطيع العبيد أسيادهم [٥٣]. ولكن بحلول ثمانينيات القرن الثامن عشر، قام العبيد الأمريكيون من أصول إفريقية بإعادة تعريف الكتاب المقدس حسب مطالبهم.

احتلت أنشودة «الروحانية» مكانة محورية فى مسيحية هؤلاء العبيد وهى أغنية تستند إلى قضية كتابية مصحوبة بضرب الأرض بالأقدام والنحيب والتصفيق والصراخ، وهى حركات تميز طقوس العبادة الإفريقية. ولما كان خمسة بالمائة فقط من العبيد بإمكانهم القراءة، ركزت الأنشودة على جوهر القصة الكتابية بدلًا من المعنى الحرفى للكلمات. وتمامًا مثل لوثر، وضعوا «قانون داخل القانون»، ركزوا فيه على القصص التى تتحدث بشكل مباشر عن أحوالهم: مثل مصارعة يعقوب للملاك، ودخول يشوع لأرض الميعاد، ودانيال فى عرين الأسد، ومعاناة وقيام يسوع من الموت. لكن أكثر الروايات أهمية كانت قصة الخروج: إن مصر بالنسبة للعبيد هى أمريكا، ولكن الإله سيحررهم ذات يوم:

عنـــدما كان شعب إســـرائيل فى أرض مصــــر،

أيهـــا الفـــرعون دع شعـــبى يذهـــــب!

مضطهد بقسوة حتى إنه لا يستطيع الوقوف،

أيها الفــرعون دع شعــبى يذهــب!

الكورس: اذهب إليهم يا موســـى

بعــــــيدًا إلى أرض مـــصر

واذكر للمـــلك الفـــرعون

أن يدع شعبى يذهب!

لقد استخدم العبيد قصة الخروج لرفع وعيهم ولمعاونتهم فى تحمل الظروف غير الإنسانية، التى كانوا يعيشون فيها، وللمطالبة بالعدل. عاشت أنشودة «الروحانية» طويلًا بعد إلغاء الرق بواسطة إبراهام لنكولن؛ فألهمت قصة الخروج مارتن لوثر كينج (الأصغر) خلال حركة الحقوق المدنية فى ستينيات القرن العشرين، وبعد اغتياله عام (١٩٦٨م) واغتيال مالكولم إكس من قبله (١٩٦٥م)، رأى جيمس هال كون دارس لاهوت تحرير السود، أن اللاهوت المسيحى يجب أن يصبح لاهوتًا أسود، متماهيًا بشكل تام مع قضية المضطهدين ومؤكدًا على الطابع المقدس لصراعهم من أجل الحرية [٥٤].

وهكذا يمكن لنص واحد أن يؤول لخدمة مصالح متعارضة تمامًا، ومع ازدياد تشجيع الناس لجعل الكتاب المقدس مركزًا لحياتهم الروحية، ازدادت صعوبة العثور على رسالة محورية فيه. ففى الوقت نفسه الذى استند الأمريكيون من أصول إفريقية على الكتاب المقدس لبلورة لاهوت التحرير الخاص بهم، كانت منظمة كو كلوكس[*] تستخدمه لتبرير قتلهم السود بدون محاكمة. غير أن قصة الخروج لم تكن تعنى التحرر بالنسبة للجميع، فقد تم فناء الإسرائيليين الذين تمردوا على موسى فى البرية، كذلك قتل يشوع وجنوده الكنعانيين، السكان الأصليين. وتشير دراسات الناشطات السود فى اللاهوت إلى أن الإسرائيليين امتلكوا العبيد، وأن الله أباح لهم بيع بناتهم كرقيق، وأنه أمر إبراهيم بترك هاجر الأمة المصرية فى الصحراء [٥٥]. هكذا تمكن مبدأ «الكتاب المقدس وحده» أن يقود الناس فى اتجاه الكتاب المقدس، لكنه لم يستطع توفير سلطة مطلقة، فكثيرا ما استطاع الناس أن يجدوا نصوصًا تساند وجهات النظر المتعارضة. ولذلك فبحلول القرن السابع عشر، صار المتدينون واعين بأن الكتاب المقدس كتاب مثير للحيرة، وكان ذلك فى عصر احتفى بالوضوح والعقلانية أكثر من أى وقت سابق.

* * *

(*) منظمة بيضاء عنصرية، ما زالت تمارس نشاطها الرسمى حتى اليوم فى الولايات المتحدة ـ (المترجم).

✍

فى أواخر القرن السابع عشر، دخل الأوروپيون عصر العقل، وبدلًا من اعتماد العلماء والدارسين والفلاسفة على النصوص المقدسة، اكتسبوا توجهًا نحو المستقبل واستعدادًا لنبذ الماضى والبدء من جديد، وبدأوا يكتشفون أن الحقيقة لم تكن أبدًا مطلقة بعد أن حطمت الإكتشافات الجديدة الثوابت القديمة. تحتم بشكل متزايد إثبات الحقيقة إمبريقيًا (تجريبيًا) وموضوعيًا، مع تقييمها حسب فعاليتها وتطابقها مع العالم الخارجى. نتيجة لذلك؛ صارت أنماط التفكير الأكثر نزوعًا نحو الحدس والبداهة مشكوكًا فيها، وتطلع الدارسون لأن يصبحوا روادًا ومتخصصين بدلاً من البقاء على ما تم إنجازه. أصبح «رجل عصر النهضة» الذى يحيط بالمعرفة بصورة موسوعية شيئًا من الماضى، وسرعًا ما سيكون من المستحيل تقريبًا لخبير فى أحد المجالات أن يكون كفئًا حقًا فى مجال آخر. وشجعت عقلانية الحركة الفلسفية التى عرفت باسم التنوير النمط التحليلى للتفكير: أى بدلًا من محاولة رؤية الأشياء ككليات، أخذ الناس يتعلمون تشريح الواقع المركب ودراسة الأجزاء المكونة له. وسيؤثر هذا كله تأثيرًا عميقًا على كيفية قراءة الكتاب المقدس.

وفى رسالته المهمة، *النهوض بالتعليم* (١٦٠٢)، كان فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) مستشار جيمس الأول ملك انجلترا، من أول من رأوا أن حتى أكثر العقائد قدسية يتعين إخضاعها للأساليب الصارمة للعلوم الإمبريقية، ولو تعارضت تلك العقائد مع الأدلة التى تزودنا بها الحواس فإن عليها أن تذهب دون رجعة. لقد كان بيكون مفتونًا بالعلم ومقتنعًا أنه

سينقذ العالم ويرث الملكوت الألفى الذى أخبر عنه (الأنبياء)، ولذلك لا ينبغى أن يعاق تقدم العلم على يد رجال الدين الهيابين ذوى العقول البسيطة. كذلك كان بيكون على قناعة بأنه لا تعارض بين العلم والدين لأن الحقيقة واحدة، لكن رؤية بيكون للعلم تختلف عن نظرتنا له اليوم على أى حال. ويتكون المنهج العلمى عند بيكون من تجميع الحقائق التى تم إثباتها؛ ولم يقدر بيكون أهمية عملية التخمين وفرض الفروض فى البحث العلمى، فالمصدر الوحيد للمعلومات التى يمكن الاعتماد عليها هو حواسنا الخمس. ولا يستعصى أى شىء ذو شأن ـ كالفلسفة والميتافيزيقا واللاهوت والفن والتصوف والأساطير ـ عن إثباته إمبيريقيا. سيصبح تعريف بيكون للحقيقة مؤثرًا بدرجة هائلة، ولن يكون هذا التأثير أقل درجة لدى العناصر المحافظة من أنصار الكتاب المقدس.

كان المذهب الإنسانى الجديد عدائيًا بصورة متزايدة للدين، فأكد الفيليسوف الفرنسى رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) ألا حاجة للنصوص المقدسة الموحاة؛ لأن العقل يزودنا بالمعلومات الوافرة عن الإله. ونادرًا ما ذكر عالم الرياضيات البريطانى إسحاق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) الكتاب المقدس فى كتاباته الغزيرة؛ لأنه استقى معرفته بالله من الدراسة المكثفة للكون. وهكذا أخذ العلم يزيح سريعًا الغوامض اللاعقلانية، المتعلقة بالإيمان التقليدى، وكان دين الربوبية (Deism) الجديد الذى اعتنقه جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)، وهو أحد رواد التنوير، متجذرًا فى العقل وحده. كان عمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) مقتنعًا أن الكتاب المقدس الموحى من الله ينتهك استقلال وحرية الكائن البشرى. وذهب بعض المفكرين إلى أبعد من ذلك، إذ يطرح الفيليسوف الاسكتلندى داڤيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) رأيه القائل بأنه ليس هناك سبب للاعتقاد بوجود أى شىء وراء خبرة حواسنا. ولم يبال دينيس ديديرو (١٧١٣-١٧٨٤)، الفيلسوف والناقد والروائى، ما إذا كان هناك إله أم لا، أما پول هاينريش، بارون هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) فيرى أن الاعتقاد فى إله مجاوز للطبيعة عمل من أعمال الجبن واليأس.

لكن العديد من رجال العقل كانوا يعشقون الثقافة اليونانية ـ الرومانية الكلاسيكية التى بدا أنها تؤدى العديد من وظائف النصوص المقدسة[1]. فحينما قرأ ديديرو الكلاسيكيات، فقد خبر «انتقالات الإعجاب ... رعدات البهجة .... الحماس المقدس»[2]. وأعلن جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٢) أنه يواصل دراسة المؤلفين اليونان والرومان مرات ومرات، وكان يصرخ «إننى أحترق» عندما يقرأ پلوتارك[3]. ولما زار المؤرخ الإنجليزى إدوارد جيبون

(١٧٣٧-١٧٩٤) روما لأول مرة، وجد أنه لا يستطيع متابعة أبحاثه لأنه «يعتمل» بتلك «المشاعر القوية» ويخبر «ثمالة» و«حماسة» شبه دينية[٤]. لقد استثمر كل هؤلاء المفكرين أعمق أمانيهم فى تلك الأعمال الكلاسيكية وتركوها تشكل عقولهم وتخلق عالمهم الداخلى، ووجدوا بالمقابل أن تلك النصوص منحتهم لحظات من التجاوز.

ومن ناحية أخرى، طبق دارسون آخرون مهاراتهم النقدية ذات الميل التشككى على الكتاب المقدس، فقد درس باروخ إسپينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، وهو من اليهود السفاردايم ذوى الأصول الإسپانية والمولود فى مدينة أمستردام الليبرالية، الرياضيات والفلك والطبيعة، ووجد أنها لا توافق معتقداته الدينية [٥]. وفى عام (١٦٥٥)، بدأ يردد أصداء شكوكه مما أقلق جماعته الدينية: فوفقًا له؛ يثبت التناقض البين فى الكتاب المقدس أن مصدره لا يمكن أن يكون إلهيًا؛ وأن فكرة الوحى مجرد وهم؛ وأنه لا يوجد رب متجاوز للطبيعة ـ فما نسميه «الإله» هو الطبيعة بمنتهى البساطة. وفى ٢٧ يوليو عام (١٦٥٦) طرد المعبد اليهودى إسپينوزا، وصار أول شخص فى أوروپا يعيش بنجاح بعيدًا عن قبضة الدين المؤسس. إسپينوزا الإيمان التقليدى باعتباره «نسيجًا من الغوامض فاقدة المعنى»، وفضل أن ينال ما أسماه بالغبطة من الإعمال الحر لعقله[٦]. كان إسپينوزا قد قام بدراسة الخلفية التاريخية والأدبية للكتاب المقدس بموضوعية غير مسبوقة. ووافق بن عزرا أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة بأكملها، ولكن ذهب إلى أبعد من ذلك مدعيًّا أن النص الموجود هو من عمل عدة مؤلفين مختلفين. وهكذا صار إسپينوزا رائد المنهج التاريخى ـ النقدى الذى سيسمى لاحقًا بالنقد الأعلى للكتاب المقدس.

كان موسى مندلسون (١٧٢٩-١٧٨٦)، الإبن الألمعى لدارس التوراة الفقير من مدينة دسو بألمانيا، أقل جذرية، فقد وقع فى حب التعليم العلمانى الحديث، ولكنه مثل لوك لم يجد صعوبة فى قبول فكرة الإله الكريم، والتى بدت له أمرًا بديهيًا. وقد أرسى مندلسون حركة التنوير اليهودية *(Haskalah)* التى قدمت اليهودية كديانة عقلانية مناسبة للحداثة. فعلى جبل سيناء؛ كشف الله عن نفسه من خلال نظام قانونى وليس مجموعة من العقائد، وهكذا يُعنى الدين اليهودى بالأخلاقيات فحسب، ويترك العقل حرًا بالكلية. وقبل أن يقبل اليهود سلطة الكتاب المقدس، فعليهم أن يقنعوا أنفسهم بصورة عقلانية بادعاءاته. ورغم أنه من الصعوبة بمكان تصور هذا باعتباره الدين اليهودى، لكن مندلسون حاول حشره فى قالب عقلانى خالى من أى روحانية. وبالرغم من ذلك، كان العديد من اليهود الذين عرفوا باسم «المتنورين»

(*maskilim*) على استعداد لاتباعه، وكانوا متحفزين للفرار من القيود الفكرية للجيتو والانتقال إلى مجتمع الأغيار ودراسة العلوم الجديدة والاحتفاظ بعقيدتهم كأمر خاص.

واجهت تلك العقلانية حركة روحية شاعت بين اليهود فى پولندا وجاليسيا وروسيا البيضاء وليثوانيا، وبلغت حد التمرد ضد الحداثة[٧]. ففى عام ١٧٣٥، أعلن إسرائيل بن أليعازر (١٦٩٨-١٧٦٠) وهو حارس خان فقير بجنوب شرق پولندا، أنه أصبح «سيد الاسم» (*baal shem*)، وهو واحد من العديد من المداوين الروحانيين الذين يجوبون المناطق الريفية بأوروپا الشرقية ويلقون المواعظ باسم الله. وكان ذلك فى أحد الأوقات الحالكة بالنسبة لليهود الپولندين، إذ ذبح اليهود بأعداد كبيرة خلال إحدى انتفاضات الفلاحين ضد النبلاء (١٦٤٨-١٦٦٧) وكان اليهود عرضة للخطر ومحرومين اقتصاديًا. كذلك أخذت الفجوة بين الأغنياء والفقراء تزداد اتساعًا، وعكف العديد من الحاخامات على دراسة التوراة ونبذوا ببساطة التجمعات التابعة لهم. حينئذ أنشأ إسرائيل بن أليعازر حركة إصلاحية وصار يعرف باسم سيد المكانة الفائقة *Baal Shem Tov* أو *Besht* . وعند نهاية حياته، تجمع حوله أربعون ألفًا من الأتقياء (*Hasidim*).

ادعى بن أليعازر أن الله اختاره ليس لدراسته للتلمود ولكن لتلاوته الصلوات التقليدية بحرارة وتركيز، مما أتاح له الوصول إلى الاتحاد والفناء فى الله. وأكد بن أليعازر ـ على خلاف حاخامات العصر التلمودى الذين اعتقدوا أن دراسة التوراة مقدمة على الصلاة[٨] ـ على أولوية التأمل والتفكر[٩]، وأن الحاخام لا يتعين أن يدفن نفسه فى كتبه ويهمل الفقراء. قامت روحانية الأتقياء على أسطورة اسحق لوريا الخاصة بانحباس الشرارات المقدسة فى العالم المادى، لكن بن أليعازر حول هذه الرؤية المأساوية إلى تقدير إيجابى للوجود الكلى لله. فيمكن لشرارة الله أن تحل فى أى جسم مادى مهما كانت وضاعته، ولذلك فليس هناك أى نشاط دنس ـ سواء أكان الطعام أو الشراب أو ممارسة الجنس أو مزاولة الأعمال. ومن خلال ممارسة «الارتباط» (*devekut*) ينمى التقى وعيًا دائمًا بوجود الله، ويعبر الأتقياء عن هذا الوعى المُحَسّن فى الصلوات العنيفة الصاخبة ذات النشوة، التى تصاحبها إيماءات مسرفة، مثل الشقلبة التى ترمز إلى انعكاس كامل للرؤية، وتساعد تلك الإيماءات إلقاءهم لكامل كيانهم فى العبادة.

ومثلما تعلم الأتقياء النظر من خلال حجاب المادة لرؤية الشرارة الإلهية الكامنة فى أكثر الأشياء اعتيادًا، تعلموا أيضًا اختراق كلمات الكتاب المقدس ليلمحوا الألوهية المخبؤة تحت

السطح. ولما كانت كلمات التوراة وحروفها أنابيب تحتوى ضوء الجوهر الإلهى اللانهائى En Sof، وجب على التقى ألا يركز على المعنى الحرفى المحض للنص ولكن على الحقيقة الروحانية فيه. وعليه أن ينمى فى نفسه موقفًا استقباليًا ويدع الكتاب المقدس يتحدث له عن طريق كبح جماح قواه العقلية. وذات يوم تلقى بن أليعازر زيارة من دوف بير (١٧٧٦-١٧٧٢) وهو أحد العارفين الكاباليين، الذى سيخلفه فى النهاية فى قيادة حركة الأتقياء، وتدارس الرجلان التوراة معًا وانغمسا فى نص عن الملائكة، وعندما تناول دوف بير ذلك المقطع من النص بطريقة مجردة نوعًا، طلب بن أليعازر منه أن يبدى الاحترام للملائكة الذين يتناقشان عنهم عن طريق النهوض واقفًا. وبمجرد وقوف دوف بير على قدميه: «أمتلأ البيت بالضياء واشتعلت النار من حولهما، وشعرا بحضور الملائكة» . فأخبر بن أليعازر دوف بير «إن القراءة البسيطة هى مثلما فعلت، لكن طريقة دراستك تفتقر إلى الروح»[١١]. ولن تقود القراءة العادية دون مشاعر وإيماءات الصلاة إلى رؤية ما هو خفى.

وهكذا دراسة التوراة دون صلوات عديمة الفائدة، ومثلما شرح أحد تلامذة دوف بير، يجب على الأتقياء أن يقرأوا النصوص المقدسة «بحماس متقد فى قلوبهم بإجبار كافة ملكاتهم النفسية فى الأفكار الواضحة والنقية عن الله بشكل دائم، وبالانقطاع عن كافة أنواع اللذة»[١٢]. وبذكر بن أليعازر أنهم لو تناولوا قصة جبل سيناء بهذه الطريقة، فلسوف «يسمعون دائمًا الله يتحدث إليهم، مثلما فعل أثناء الوحى فى سيناء، لأن نية موسى كانت أن يصبح بنو إسرائيل جديرين بالوصول إلى نفس المستوى مثلما فعل هو»[١٣]. فليست المسألة هى القراءة عن سيناء ولكن المرور بخبرة سيناء ذاتها.

وعندما صار دوف بير زعيم الأتقياء، اجتذبت شهرته العلمية العديد من الحاخامات والدارسين لحركته، لكن تفسيره لم يعد جافًا ونظريًا، وبذكر أحد تلامذته أن «حينما فتح فمه لينطق بكلمات من التوراة، بدا كما لو أنه ليس من هذا العالم على الإطلاق، وأن الحضرة المقدسة تتحدث من خلاله»[١٤]، وأحيانًا فى وسط إحدى الكلمات يتوقف وينتظر لبرهة فى صمت. هكذا كان الأتقياء يطورون الدرس المقدس (*lectio divina*) الخاص بهم، جاعلين للنصوص المقدسة مكانًا خاصًا فى قلوبهم. وبدلاً من تحليل النص وتمزيقه إلى أجزاء، كان على التقى أن يسكت ملكاته النقدية، فقد اعتاد دوف بير على القول:«سأعلمكم كيف تتعلمون التوراة بأحسن طريقة، عليكم ألا تشعروا بنفسكم إطلاقًا ولكن أن تصبحوا أذنًا منصتة تسمع، دون

أن تتحدث هى ذاتها»[١٥]. لقد أصبح على المفسر أن يجعل نفسه وعاءً للحضرة المقدسة، ويجب أن تعمل التوارة عملها عليه كما لو كان هو أداتها[١٦].

أثارت حركة الأتقياء معارضة عارمة من قبل اليهود الأرثوذوكس، الذين أرعبهم تشويه بن أليعازر لسمعة الدراسة العلمية للتوراة، وصاروا يعرفون باسم «الخصوم» *(Misnagdim)* وكان زعيمهم إليا بن سولومون زالمان (١٧٢٠-١٧٩٧) رئيس أكاديمية ڤيلنا فى ليثوانيا، الذى شغف بشكل خاص بدراسة التوراة، لكنه أجاد أيضًا فى دراسة الفلك والتشريح والرياضيات واللغات الأجنبية. ورغم دراسته للنصوص المقدسة بصورة أعنف من الأتقياء، إلا أن منهجه كان روحيًا بطريقته الخاصة، فقد استمتع بما أسماه «جهد» الدراسة، الذى هو نشاط عقلى مكثف أوقفه على مستوى جديد للوعى، جعله مقيدًا بكتبه طوال الليل وقد غمس قدميه فى ماء مثلج حتى يمنع نفسه من النوم. وحينما سمح لنفسه أن تأخذه سنة من النوم؛ أخذت التوراة تخترق أحلامه، ومر بخبرة الصعود إلى المقدس. قد أدعى أحد تلامذته أن «ذلك الذى يدرس التوراة يتواصل مع الله، لأن الله والتوراة واحد»[١٧].

فى أوروبا الغربية، صار العثور على الله فى النصوص المقدسة أمرًا متزايد الصعوبة، فلقد ألهم التنوير العديد من الباحثين دراسة الكتاب المقدس بشكل نقدى، لكنه صار من المستحيل أن يمروا بالخبرة الخاصة ببعده المتجاوز دون إيماءات مِزاج الصلاة. وفى انجلترا، استخدم بعض الأنصار الأكثر راديكالية لمذهب الربوبية (Deism) الاقترابات البحثية الجديدة لهدم الكتاب المقدس[١٨]، اعتقد عالم الرياضيات ويليام ويستون (١٦٦٧-١٧٥٢) أن المسيحية الأولى كانت ديانة أكثر عقلانية. ونشر فى عام ١٧٤٥ نسخة من العهد الجديد محا منها كل إشارة إلى تجسيد الله، والتثليث، التى زعم أن آباء الكنيسة دوسوها على المؤمنين.

كما حاول الإيرلندى جون تولاند (١٦٧٠-١٧٢٢)، وهو من أنصار مذهب الربوبية، أن يستبدل العهد الجديد بمخطوط زعم أنه الإنجيل اليهودى ـ المسيحى ـ لبرنابا المفقود منذ أمد بعيد، وهو ينكر ألوهية المسيح. وجادل متشككون آخرون أن نص العهد الجديد ناله من التحريف والفساد ما يجعل من المستحيل تحديد ما قاله بالفعل. غير أن العالم الكلاسيكى المتميز ريتشارد بنتلى (١٦٦٢-١٧٤٢) شن حملة علمية دفاعًا عن الكتاب المقدس، وباستخدام التكنيكات النقدية التى تطبق فى يومنا على الأدب اليونانى ـ الرومانى، بين أنه من الممكن إعادة تركيب المخطوطات بواسطة مقارنة وتحليل نسخها المختلفة.

وفى ألمانيا، استخدم أنصار الحركة التقوية، الذين رغبوا فى تجاوز السجالات العقائدية

العقيمة للفرق البروتستانتية، تلك المناهج التحليلية لتثبيت مكانة الكتاب المقدس، وهم مقتنعون أن الناقد الكتابى يجب أن يسمو على الولاء الطائفى[١٩]. كان هدف أنصار هذه الحركة تحرير الدين من اللاهوت واستعادة الخبرة الأكثر شخصية بالمقدس. وفى عام ١٦٩٤، أسسوا جامعة بمدينة هالا حتى تنتشر هذه الثقافة بين العامة تحت غطاء غير مذهبى، وصارت هالا مركز الثورة الكتابية[٢٠]. وبين عامى ١٧١١ و ١٧١٩، طبعت دار النشر الخاصة بالجامعة ١٠٠ ألف نسخة من العهد الجديد، و٨٠ ألف من الكتاب المقدس كاملًا. وكذلك أنتج دارسو هالا *Biblia Pentapla* حتى يشجعوا على قراءة عبر مذهبية للنصوص المقدسة: حيث طبعت خمس ترجمات مختلفة جنبًا إلى جنب كى يتمكن اللوثريون والكالفينيون والكاثوليك من قراءة النسخة التى يختارونها، مع إمكانية الاطلاع على صياغة الكلمات فى العواميد الأخرى لو صادفوا صعوبة ما. وقام البعض الآخر من دارسى هالا بترجمة الكتاب المقدس بصورة حرفية تمامًا حتى يبينوا أن كلمة الله أبعد ما تكون عن الوضوح حتى فى اللغات المحلية. ولذلك يجب على اللاهوتيين أن يكونوا أكثر تحفظًا فى استخدامهم (للنصوص البرهانية) التى لا تستطيع حمل وزن التأويلات اللاهوتية المفروضة عليها. وطالما أن الأصل لا يمكن أن يصاغ فى لغة ألمانية متأنقة، سيبدو الكتاب المقدس غريبًا وغير مألوف، وستكون تلك تذكرة مفيدة بأن من الصعب دائمًا فهم كلمة الله[٢١].

ومع نهاية القرن الثامن عشر، تقدم الدارسون الألمان فى مجال الدراسات الكتابية، وكانوا يدفعون بالمنهج التاريخى ـ النقدى لإسپينوزا لأبعادٍ جديدة. فاتفقوا على أن موسى بالتأكيد لم يكتب الأسفار الخمسة بأكملها، والتى يبدو أنه قد اشترك فى كتابتها عدد من المؤلفين المختلفين، الذين كتب كل منهم بأسلوب متميز. فضل أحد المؤلفين لقب «إلوهيم»، بينما فضل الآخر إطلاق لقب «يهوه» على الله، كما كانت هناك روايات مكررة، من قبل أناس مختلفين كما هو واضح، مثل الروايتين للخلق فى سفر التكوين[٢٢]. لذا رأى جان أستروك (١٦٨٤-١٧٦٦)، الطبيب الباريسى، وچوان تفريد أيشهورن (١٧٥٢-١٨٢٧)، أستاذ اللغات الشرقية بجامعة ينا، أن هناك وثيقتين رئيسيتين فى سفر التكوين: وثيقة «يهوه»، ووثيقة «إلوهيم». لكن كارل داڤيد إيجن، خليفة أيشهورن، زعم أن المادة الخاصة بإلوهيم جاءت من مصدرين منفصلين. غير أن الدارسين الآخرين، ومن ضمنهم چوان سيڤرين ڤاتر (١٧٧١-١٨٢٦) وڤيلهلم ديڤيته (١٧٨٠-١٨٤٩) اعتبروا ذلك مفرطًا فى التبسيط: حيث أن الأسفار الخمسة تتكون من العديد من الشظيات المنفصلة التى قام محرر بضمها لبعضها البعض.

وبحلول القرن التاسع عشر، صار من المتفق عليه بوجه عام من قبل دارسى النقد الأعلى، أن الأسفار الخمسة هى تجميع لمصادر أربعة مستقلة فى الأصل. ورأى ديفيته فى عام ١٨٠٥ أن سفر التثنية هو أحدث كتب الأسفار الخمسة، ومن المحتمل أن يكون هو سفر التوراة *(Sefer torah)* الذى اكتشف فى زمان يوشيا. واتفق هيرمان هوپفيلد (١٧٩٦-١٨٦)، الأستاذ بجامعة هالا، مع إيجن على أن مصدر «إلوهيم» يتكون من مجموعتين منفصلتين من الوثائق: E_1 وهو من عمل الكهنة وE_2، ويرى أن E_1 سابق زمنيًا على E_2 وJ وD بنفس هذا الترتيب. لكن كارل هاينريش جراف (١٨١٥-١٨٦٩) حقق اختراقًا هامًا عند طرح الرأى القاضى بأن E_1 (وثيقة الكهنة) هى فى الواقع آخر المصادر الأربعة.

وتمسك يوليوس ڤلهاوزن (١٨٤٤-١٩١٨) بنظرية جراف لأنها تحل مشكلة أزعجته منذ عهد بعيد وهى: لماذا لم يشر (الأنبياء) أبدًا إلى شريعة موسى؟ ولماذا جهل كتاب سفر التثنية برواية E_1 رغم معرفتهم الواضحة بمصدرى إلوهيم ويهوه؟ ومن الممكن تفسير كل هذا لو أن المصدر E_1 هو بالفعل تأليف متأخر زمانيًا. كما أبان فالهوزن أن نظرية الوثائق الأربعة مفرطة فى التبسيط، وأنه كانت هناك إضافات على المصادر الأربعة قبل تجميعها فى رواية واحدة. وقد نظر معاصرو ڤلهاوزن إلى أعماله باعتبارها تتويجًا للمنهج النقدى، لكن ڤلهاوزن نفسه أدرك أن البحث قد بدأ لتوه ـ وهو ما يزل مستمرًا بالفعل ليومنا هذا.

كيف تؤثر تلك الاكتشافات على الحياة الدينية لليهود والمسيحيين؟ إعتنق بعض المسيحيين اكتشافات عصر التنوير، فهناك فريدريش شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) الذى أزعجه فى البداية أن الكتاب المقدس أخذ يبدو بمظهر الوثيقة المحملة بالخلل[٢٣]. وكانت استجابته هى أن يطور روحانية مبنية على الممارسة التى هى أساسية لأى دين، لكن المسيحية عبرت عنها بشكل متميز. وعرف تلك الخبرة بأنها «الشعور بالتبعية المطلقة»[٢٤]. لم يكن ذلك استسلامًا خنوعًا وإنما إحساس بالتبجيل والرهبة إزاء غموض الحياة، التى جعلتنا واعين بأننا لسنا مركز الكون. وقد بينت الأناجيل أن يسوع يجسد هذا الشعور بالعجب والتسليم بصورة كاملة، ويصف العهد الجديد تأثير شخصيته على تلامذته الذين أسسوا الكنيسة الأولى.

كانت النصوص المقدسة جوهرية بالنسبة للحياة المسيحية، نظرًا لأنها تزودنا بمدخلنا الوحيد ليسوع، ولكن لأن مؤلفيها تأثروا بالظروف التاريخية التى عاشوا فيها، فإنه من المشروع أن تخضع شهادتهم للفحص النقدى. كانت حياة يسوع وحيًا مقدسًا، إلا أن الكتاب

الذين سجلوها كانوا بشرًا عاديين، معرضين للخطأ والخطيئة، ومن المحتمل جدًا أنهم ارتكبوا أخطاء. رغم ذلك فقد هدت الروح القدس الكنيسة فى اختيارها للكتب المقدسة حتى يستطيع المسيحيون أن يضعوا ثقتهم فى العهد الجديد. وهكذا فإن مهمة الدارس أن ينزع القشرة الثقافية ليكشف عن اللب الأبدى بداخلها. لا تتمتع كل كلمة فى النصوص المقدسة بالسلطة، ولهذا يتعين على المفسر التمييز بين الأفكار الهامشية والتوجه الرئيسى للإنجيل.

شكل القانون و(الأنبياء) النصوص المقدسة بالنسبة لمؤلفى العهد الجديد، لكن شلايرماخر رأى أن العهد القديم لا يتمتع بنفس سلطة الجديد على المسيحيين، إذ كانت فيه آراء مختلفة عن الله والخطيئة والنعمة، واعتمد على الشريعة بدلًا من الروح. وبمرور الزمن، ربما تراجع العهد القديم ليصبح مجرد ملحق إضافى، وهكذا تولد عن اللاهوت الكتابى لشلايرماخر حركة مسيحية جديدة عرفت باسم الليبرالية، التى فتشت عن الرسالة الدينية العامة للأناجيل، وتخلت عما بد أنه هامشى، وحاولت التعبير عن تلك الحقائق الجوهرية بطريقة يمكن أن تجتذب الجمهور فى العصر الحديث.

وفى عام ١٨٥٩، نشر تشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) كتابه *أصل الأجناس بواسطة الانتخاب الطبيعى*، الذى شكل مرحلة جديدة فى تاريخ العلم. فبدلًا من مجرد جمع الحقائق على طريقة بيكون، وضع داروين افتراضًا: لم تخلق الحيوانات والنباتات والبشر بشكل مكتمل ولكنها تطورت ببطء عبر فترة طويلة من التكيف التطورى مع بيئاتها. وفى عمل لاحق، هو *نزول الإنسان*، اقترح أن الجنس البشرى تطور عن نفس أصل الغوريلا والشمپانزى. قَدَّم كتاب *أصل الأجناس* عرضًا دقيقًا ورصينًا لنظرية علمية اجتذبت جمهورًا شعبيًا عريضًا: فقد بيعت ١٤٠٠ نسخة يوم صدور الكتاب.

لم يعتزم داروين مهاجمة الدين، وفى البداية كان رد الفعل الدينى على كتاباته خافتًا، بل كانت هناك صيحة اعتراض أكبر بكثير عندما نشر سبعة من رجال الدين الأنجليكان *مقالات وعروض* (١٨٦١) الذى جعل النقد الأعلى متاحًا للقارئ العادى[٢٥]. وصار الجمهور الآن يعلم أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، ولا داود كتب المزامير، كذلك لم تكن المعجزات الكتابية سوى مجازات أدبية، ولا ينبغى أن تفهم بصورة حرفية، وأيضًا اتضح أن معظم الأحداث الموصوفة فى الكتاب المقدس ليست تاريخية. ورأى مؤلفو *مقالات وعروض* أن الكتاب المقدس لا ينبغى أن يحظى بمعاملة خاصة بل لا بد من الاقتراب منه بنفس الطرقة النقدية كأى نص قديم آخر.

فى نهاية القرن التاسع عشر، مثل النقد الأعلى وليس الداروينية محور الخلاف بين المسيحيين الليبراليين والمحافظين، فقد اعتقد الليبراليون أن المنهج النقدى سيقود فى الأمد الطويل إلى فهم أعمق للكتاب المقدس. ولكن بالنسبة للمحافظين، كان النقد الأعلى يرمز إلى كل ما هو خطأ فى عالم ما بعد عصر النهضة الذى كان يكسح بعيدًا كافة اليقينيات القديمة[٢٦]. وفى عام ١٨٨٨، نشرت الروائية البريطانى همفرى وارد رواية *روبرت إلسمير*، وهى قصة رجل دين يافع هدم النقد الأعلى عقيدته. حققت هذه الرواية أعلى مبيعات، الأمر الذى يشير إلى تعاطف العديد من الناس مع أزمة روبرت هذا. ومثلما ذكرت زوجته: «إذا لم تكن الأناجيل صحيحة كحقائق وكتواريخ، فإننى لا أستطيع أن أرى أنها صحيحة على الإطلاق أو أن لها أى قيمة»[٢٧]. وهذا إحساس يشترك فيه معها الكثيرون فى زماننا هذا.

إن التحيز العقلانى للعالم الحديث جعل من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ على عدد متزايد من المسيحيين الغربيين أن يقرروا دور الأساطير وقيمتها. ولذلك كان هناك شعور متنام أن حقائق الدين يجب أن تكون واقعية، وكذلك ظهر خوف عميق من أن النقد الأعلى سيخلف وراءه فراغًا خطيرًا. فإذا قمت باستبعاد معجزة واحدة، فسيتطلب الاتساق رفضها كلها. ولذلك يتساءل راعى كنيسة لوثرى: إذا لم يمض يونس ثلاثة أيام فى بطن الحوت، فهل يكون يسوع قد قام فعلًا من القبر؟[٢٨]. وأخذ رجال الكنيسة يلومون النقد الأعلى على انتشار السكر والخيانة وارتفاع معدلات الجريمة والطلاق[٢٩]. وفى عام ١٨٨٦، أسس دوايت مودى (١٨٣٧-١٨٩٩)، وهو واعظ فى عصر الإحياء الدينى الأمريكى، معهد مودى للكتاب المقدس فى شيكاغو لمكافحة النقد الأعلى. وكان هدفه فى ذلك خلق كادر من المؤمنين الحقيقيين لمنازلة الأفكار الخاطئة التى كان مقتنعًا أنها قادت الأمة إلى شفا الدمار. وسيصبح معهد الكتاب المقدس ظاهرة أصولية هامة، وسيمثل ملاذًا أمنًا ومقدسًا فى عالم مضاد للإله.

بدأ المحافظون الذين شعروا بالتفوق العددى لليبراليين فى الطوائف المتعددة فى توحيد صفوفهم، وفى السنوات الأخيرة للقرن التاسع عشر أخذت شعبية المؤتمر الكتابى فى الولايات المتحدة فى التزايد المستمر، حيث يتسنى للمحافظين أن يقرأوا النصوص المقدسة بطريقة حرفية غير مفتقرة للمعنى ويطهروا عقولهم من النقد الأعلى. كذلك كان هناك جوع واسع الانتشار لليقين، فصار الناس يتوقعون أمرًا جديدًا تمامًا من الكتاب المقدس ـ وهو أمر لم يقدمه الكتاب المقدس قط حتى وقتذاك. فقد أراد الأمريكى البروتستانتى آرثر پيرسون (١٨٩٢)، فى كتابه

ذى العنوان الكاشف *عدة براهين لا تخطئ*، أن يقوم بمناقشة الكتاب المقدس بروح علمية ومحايدة حقًا:

> **إننى أميل إلى اللاهوت الكتابى الذى ... لا يبدأ بفرض ويطوى الحقائق والفلسفة لتناسب معتقدنا، بل إلى نظام بيكون، الذى يجمع أولاً تعاليم كلمة الله، ثم يسعى إلى استنباط بعض القوانين العامة التى يمكن ترتيب الحقائق على أساسها**[٣٠].

كانت تلك الرغبة مفهومة فى وقت تتآكل فيه العديد من المعتقدات التقليدية، غير أن أساطير الكتاب المقدس لم تستطع تقديم اليقين العلمى الذى توقعه پيرسون.

أصبح المعهد اللاهوتى للطائفة البرسبيتارية (المشيخية) فى پرينستون بنيوجيرسى معقل البروتستانتية (العلمية)، ولعل لفظ (معقل) مناسب لأن ذاك السعى فى سبيل تأويل عقلانى تمامًا للكتاب المقدس بدا دفاعيًا بصورة مزمنة. فقد كتب تشارلز هودج (١٧٩٧-١٨٧٨)، أستاذ اللاهوت فى پرينستون: «يجب على الدين أن يقاتل من أجل حياته ضد تلك الفئة الضخمة من رجال العلم»[٣١]. وفى عام ١٨٧١، نشر هودج المجلد الأول من كتابة *اللاهوت المنهج*، ويكشف العنوان وحده عن الأساس البيكونى للعمل. يرى هودج أن عالم اللاهوت لا يجب أن يفتش عن معنى وراء كلمات النصوص المقدسة، بل يجب عليه ببساطة أن يرتب تعاليم الكتاب المقدس على هيئة نظام من الحقائق العامة ـ وهو مشروع سيستغرق كمًا هائلاً من الجهد المبذول فى غير مكانه لأن مثل هذا النظام مجافٍ تمامًا للكتاب المقدس.

وفى عام ١٨٨١، قام أركيبالد أ. هودج، وهو ابن تشارلز هودج، بنشر دفاعٍ عن الحقيقة الحرفية للكتاب المقدس بالتعاون مع زميله الأصغر بنيامين ورفيلد. وصار عملاً كلاسيكيًا: «لا تحتوى النصوص المقدسة على كلمة الله فقط، بل هى كلمة الله، ولذا فإن كل محتوياتها وتأكيداتها تخلو من الخطأ، وتتطلب إيمان وطاعة الرجال». وكل مقولة فى الكتاب المقدس ـ عن أى موضوع كانت ـ هى «حقيقة فى الواقع»[٣٢]. تغيرت طبيعة الدين، ولم تعد الآن هى الثقة وإنما الانصياع الفكرى لمجموعة من المعتقدات. غير أن ذلك لا يتطلب بالنسبة لهودج وورفيلد تعليق الشك لأن المسيحية عقلانية تمامًا، وكتب ورفيلد فى مقال آخر «إنه باستخدام العقل وحده قطعت المسيحية هذا الشوط من الطريق، وباستخدام العقل وحده ستضع أعداءها تحت قدميها»[٣٣].

كان ذلك موقفًا جديدًا تمامًا، إذ فى الماضى فضل بعض المفسرين دراسة المعنى الحرفى للكتاب المقدس، لكنهم لم يعتقدوا قط أن كل كلمة مفردة من النصوص المقدسة صحيحة كحقيقة. بل أقر العديدون أننا لو قصرنا اهتمامنا على حرفية النص، سيغدو الكتاب المقدس نصًا مستحيلًا. ستصبح عقيدة عصمة الكتاب المقدس، التى كان أول روادها ورفيلد وهودج، ذات أهمية حاسمة بالنسبة للأصولية المسيحية، وسترتبط بقدر معتبر من الإنكار. لقد كان هودج وورفيلد يستجيبان لتحدى الحداثة، إلا أنهما من شدة يأسهما قاما بتشويه التقاليد الخاصة بالنصوص المقدسة التى حاولا المنافحة عنها.

يصدق نفس هذا الأمر على الرؤية الأخروية الجديدة التى تملكت البروتستانت الأمريكيين المحافظين فى أخريات القرن التاسع عشر. كانت تلك الرؤية من صنع الإنجليزى جون تلسون داربى (١٨٠٠-١٨٨٢) الذى وجد قلة من الأتباع فى بريطانيا، لكنه طاف بالولايات المتحدة ليجد تهليلًا ضخمًا بين عامى ١٨٥٩و ١٨٧٧[٣٤]. وعلى أساس القراءة الحرفية لكتاب الرؤيا، اقتنع داربى أن الله سينهى بعد برهة تلك الحقبة من التاريخ بواسطة كارثة رهيبة غير مسبوقة. سيتم الترحيب فى البداية بعدو المسيح، المنقذ الزائف، الذى تنبأ القديس بولس بقدومه قبل النهاية، وسيخدع غير الحذرين[٣٥]. وبعد ذلك سيعرض البشرية لسبعة أعوام من الاضطرابات والحروب والمذابح، لكن يسوع سينزل على الأرض فى النهاية، وسيهزمه فى سهل هرمجدون خارج القدس. وعند ذاك سيحكم المسيح الأرض لألف عام حتى ينتهى التاريخ الإنسانى بقيام الساعة. وكان عامل الجذب فى تلك النظرية هو أن المؤمنين لن يتعرضوا لكل ذلك، فقد أكد داربى، بناء على ملاحظة عابرة من قبل القديس بولس الذى أشار إلى أنه عند القدوم الثانى للمسيح «سَيُختطف المسيحيون للسحاب»، حتى يقابلوا يسوع[٣٦]. قبيل الاضطرابات سيكون هناك (الاختطاف) للمسيحيين المولوديين من جديد، الذين سيرفعون إلى السماء ولذلك سينجون من معاناة آخر الزمان.

وبغض النظر عما تبدو عليه نظرية الاختطاف من غرابة، إلا أنها كانت متماشية مع بعض أبعاد الفكر السائد فى القرن التاسع عشر. لقد ذكر داربى أحقاب تاريخية أو (تدابير إلهية)، انتهى كل منها بالتدمير؛ وهو مالم يكن مختلفًا عن الحقب المتتالية التى اكتشفها علماء الجيولوجيا فى الحفائر بالصخور والمنحدرات ـ وانتهى كل منها، كما ظن البعض، بكارثة. وتماشيًا مع الروح الحديثة؛ اتسمت نظرية داربى بالديمقراطية والوضوح الحرفى، فلم تكن هناك حقيقة خافية لا

يتسنى سوى للصفوة المتعلمة الوصول إليها. لقد عنى الكتاب المقدس ما ذكره بالضبط: فالألفية تعنى عشرة قرون؛ ولو تحدث (الأنبياء) عن (إسرائيل) فهم يقصدون اليهود لا الكنيسة؛ ولو تنبأ كتاب الرؤيا بمعركة خارج القدس، فذلك هو ما سيحدث تمامًا[٣٧]. وستصبح هذه القراءة للنصوص المقدسة أسهل بعد نشر مرجع *سكوفيلد للكتاب المقدس* (١٩٠٩)، الذى أصبح أكثر الكتب مبيعًا فور نشره. حيث شرح سيروس أى. سكوفيلد نظرية (الاختطاف) ورفع المولودين ثانيًا فى الهواء، عن طريق ملاحظات تفصيلية ـ وهو حاشية أصبحت بالنسبة للعديد من الأصوليين المسحيين ذات سلطة تكاد تقترب من سلطة الكتاب المقدس ذاته.

كان العالم اليهودى منقسمًا هو الآخر بين أولئك الراغبين فى اعتناق الحداثة وأولئك المصممين على منازلتها. ففى ألمانيا، اعتقد المتنورون اليهود *(maskilim)* أن بإمكانهم أن يصبحوا جسرًا بين الجيتو والعالم الحديث. وفى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر؛ صمم بعضهم على إعادة تشكيل الدين ذاته. وبدت اليهودية الإصلاحية، التى مورست عبادتها فى ألمانيا عن طريق الغناء الكورالى والإنشاد المختلط، أكثر پروتستانتية منها يهودية. وبدأت فى بناء السانيجوجات ـ التى أصبح يطلق عليها اسم (المعابد) ـ فى هامبورج وبرلين، مما أثار حنق واشمئزاز اليهود التقليديين. وفى أمريكا، أسس الكاتب المسرحى إسحاق هاربى معبدًا إصلاحيًا فى شارلستون، وبحلول عام ١٨٧٠ تبنت نسبة معتبرة من المعابد المائتين فى الولايات المتحدة بعض ممارسات اليهودية الإصلاحية على الأقل[٣٨].

كان المصلحون ينتمون للعالم الحديث، ولم يعد لديهم وقت للمسائل الغامضة أو الأسطورية أو اللاعقلانية. وفى أربعينيات القرن التاسع عشر، أسس بعض الدارسين الإصلاحيين الذين شرعوا فى دراسة التاريخ اليهودى دراسة نقدية مدرسة تعرف عن جدراة باسم علم اليهودية. تأثروا بفلسفات كانط وجورج فيلهلم فريدريش هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) الذى رأى فى *فينومينولوجيا الروح* (١٨٠٧) أن الإله، الذى أطلق عليه اسم روح العالم، بإمكانه أن يحقق إمكانياته بالكامل فقط إذا ما هبط على الأرض وتحقق بشكل كامل فى العقل البشرى. لكن هيجل وكانط نظرا إلى اليهودية باعتبارها مثالاً للدين الفاسد: رأى هيجل أن الإله اليهودى طاغية يفرض خضوعًا مطلقًا لشرائعه غير الرحيمة، وقد حاول يسوع أن يحرر البشر من هذا الخضوع المتدنى، لكن المسيحيين ارتدوا إلى الطغيان القديم.

أعاد علماء علم اليهودية كتابة قصة الكتاب المقدس باستخدام المصطلحات الهيجلية

لتصحيح هذا التحيز، ففى أعمالهم يسجل الكتاب المقدس عملية بث الروحانية حتى تحقق اليهودية الوعى الذاتى [٣٩]. ويعتبر سولومون فورمستشر (١٨٠٨-١٨٨٩) فى كتابه *دين الروح* (١٨٤١) أن اليهود كانوا أول من وصل إلى المفهوم الهيجلى لله، ذلك أن الأنبياء العبرانيين تصوروا فى الأساس أن الإلهام يأتيهم من قوة خارجية، لكنهم أدركوا فى النهاية أنه نابع من طبيعة الروح الخاصة بهم. كما فطم النفى اليهود عن الدعم والسيطرة الخارجيين بحيث صاروا قادرين على الاقتراب من الإله بحرية. ويجادل صمويل هيرش (١٨١٠-١٨٨٩) أن إبراهيم كان أول إنسان يهجر الجبرية والتبعية الوثنية ليقف بمفرده فى حضرة الله فى تحكم كامل بذاته، بينما ارتدت المسيحية إلى الخرافة واللاعقلانية الخاصتين بالوثنية. ويتفق ناخمان كروخمال (١٧٨٥-١٨٤٠) وزكريا فرانكل (١٨٠١-١٨٧٥) أن التوراة المكتوبة بأكملها أوحيت لموسى فى سيناء، لكنهما ينكران الوحى الإلهى بصدد القانون الشفوى، الذى هو بأكمله من صنع البشر ويمكن تغييره للاستجابة لمتطلبات الحاضر. ويؤمن أبراهام جايجر (١٨١٠-١٨٧٤)، وهو عقلانى صريح، أنه يجب أن تنتهى تلك الفترة الساذجة والخلاقة والتلقائية من التاريخ اليهودى، التى بدأت فى العصور الكتابية. ومع حركة التنوير، كانت هناك مرحلة أعلى من التأمل الذاتى فى طريقها للظهور.

لكن استطاع بعض هؤلاء المؤرخين أن يدرك قيمة الطقوس القديمة، التى أراد المصلحون إلغائها، مثل ارتداء التعويذات أو قوانين الطعام. اعتقد كل من فرانكل وليوپولد تسونتس (١٧٩٤-١٨٨٦) فى الخطر العظيم الذى يجلبه الإلغاء الكامل للتقاليد. لأن هذه الممارسات صارت جزءًا جوهريًا من الممارسة اليهودية وبدونها ستنحل اليهودية إلى نظام من العقائد الميتة المجردة. وخاف تسونتس على وجه الخصوص من أن الإصلاح يفقد ارتباطه بالعواطف: فلا يستطيع العقل وحده أن ينشئ البهجة والفرحة التى ميزت اليهودية فى أفضل أحوالها. وهذه نقطة على درجة كبيرة من الأهمية، ففى الماضى، صحب قراءة الكتاب المقدس طقوس ـ التركيز والصمت والصيام والإنشاد والإيماءات الاحتفالية ـ التى تجعل الصفحة المقدسة حية. وبدون هذا الإطار الطقوسى يمكن اختزال الكتاب المقدس إلى مجرد وثيقة تقدم معلومات دون ممارسة روحانية. وفى النهاية استطاعت اليهودية الإصلاحية الاعتراف بحقيقة نقد تسونتس وأعادت بعض الطقوس التى كانت قد ألغتها.

شعر العديد من اليهود بالقلق العميق عند مشاهدتهم لذوبان إخوانهم فى المجتمعات

المحيطة من جراء خسارة التقاليد، وأحس الأكثر أرثوذكسية فيهم بشكل متزايد بأنهم فى حالة حرب. وفى عام ١٨٠٣، اتخذ الحاخام حاييم فولوتسينر، تلميذ سولومون زالمان رئيس أكاديمية ڤيلنا، خطوة حاسمة عندما أسس يشيڤا(*)(إتس حاييم) فى مدينة ڤولوتسين، ليثوانيا. وفى الأجزاء الأخرى من أوروپا الشرقية تأسست أيضًا يشيڤات مماثلة خلال القرن التاسع عشر، وصارت النظائر اليهودية للكليات الكتابية الأمريكية. تكونت اليشيڤا فى الماضى من عدد قليل من الغرف لدراسة التوراة والتلمود خلف المعبد. لكن يشيڤا (إتس حاييم) كانت مختلفة تمامًا، فقد تجمع فيها مئات من الطلاب النوابغ من مختلف أرجاء أوروپا للدراسة مع الخبراء المتخصصين. وقد درَّس حاييم التوراة والتلمود بالمنهج الذى تعلمه من رئيس الأكاديمية فى ڤيلنا، وهو التحليل المنطقى للنص ولكن بطريقة خلّاقة للتجربة الروحانية. فلم يكن الطلاب هناك حتى يتعلموا (عن) التوراة، بل كانت عملية التعليم بالاستظهار والاعداد والمناقشة الحية الساخنة كلها طقوس مماثلة فى أهميتها للنتيجة التى يجرى التوصل إليها فى قاعة الدرس. لقد مثل هذا المنهج شكل من الصلاة وعكس بشكل مكثف روحانية رئيس الأكاديمية فى ڤيلنا. وتتطلبت المقررات الكثير، من قبيل الساعات الطوال وفصل الشباب الصغار عن الأسرة والاصدقاء، وتم السماح للبعض بتمضية القليل من الوقت فى الأمور الدنيوية، لكن نظروا إلى ذلك إليها باعتباره أمورًا ثانوية تختلس الوقت من التوراة[٤٠].

كان الغرض الرئيسى من يشيڤا (إتس حاييم) هو مواجهة الحركة الحسيدية (التقوية) وإعادة تثبيت الدراسة الصارمة للتوراة، ولكن مع مضى القرن التاسع عشر صار تهديد التنوير اليهودى خطرًا ضاغطًا بشكل أكبر، فاتحدت القوتان ضد المتنورين اليهود، الذين نظروا إليهم باعتبارهم نوعًا من حصان طروادة ينقل فى الخفاء شرور الثقافة العلمانية إلى العالم اليهودى. وبشكل تدريجى، أصبحت الشيڤات حصونًا للتوجه الأرثوذكسى وتعمل على دفع هذا الخطر المحيق. وأخذ اليهود يطورون نوعًا من الأصولية خاصًا بهم، وهو نادرًا ما يبدأ كمعركة مع عدو خارجى، بل كصراع داخلى يقاتل فيه التقليديون إخوانهم فى الدين. ترد المؤسسات الأصولية على الحداثة عن طريق خلق جيب للدين النقى ـ سواء أكان كلية الإنجيل أو اليشيڤا ـ حيث يستطيع المؤمنون أن يعيدوا تشكيل حياتهم. إنها حركة دفاعية ذات قابلية لحملة هجومية مضادة فى المستقبل، فمن الراجح أن يصير تلاميذ اليشيڤا أو الميدراش أو كلية الكتاب المقدس، كادرًا ذا تعليم وأيديولوجية مشتركة فى مجتماعتهم المحلية.

(*) yeshiva: مدرسة يهودية تقليدية مخصصة بشكل أساسى لدراسة التلمود ـ (المترجم).

ومع نهاية القرن التاسع عشر، ظهر العالم فعلاً كمكان خال من الله، وبدلاً من أن يكون الملحدين أقلية نائية بنفسها، مثلما فى الماضى، صارت لهم اليد العليا فى المجال الأخلاقى. فقد جادل لودڤيج فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) تلميذ هيجل أن فكرة الإله تنقص إنسانيتنا وتقلل من قيمتها، وبالنسبة لكارل ماركس كان الدين عرضًا من المجتمع المريض، وأفيونًا يجعل النظام الاجتماعى المثقل بالأمراض محتملاً، ويزيل الإرادة فى العثور على علاج. كما أطلق الداروينيون الراديكاليون الطلقات الأولى فى الحرب بين النصوص المقدسة والعلم، والتى مازالت مستمرة حتى يومنا الحاضر.

قام توماس إتش هكسلى (١٨٢٥-١٨٩٢) فى انجلترا، وكارل ڤوجت (١٨١٧-١٨٩٥) ولودڤيج بوشنر (١٨٢٤-١٨٩٩) وچاكوب موليشوت (١٨٢٢-١٨٩٣) وإرنست هاكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩) فى القارة الأوروبية بتبسيط نظرية التطور حتى يثبتوا أن الدين والعلم متناقضين تمامًا. وبالنسبة لهكسلى، ليس بالمستطاع توفيق العلم والدين التقليدى: أحدهما يجب أن ينزوى بعد صراع غير معلوم الأجل[٤١].

لو أن المتدينين شعروا أنهم فى حرب بحلول القرن العشرين، فذلك لأنهم وقعوا بالفعل تحت هجوم، وتعرض اليهود للخطر بفصل عنصرية (علمية) جديدة، قامت بتعريف الخصائص البيولوجية والوراثية الأساسية للشعوب فى أوروپا بشكل ضيق للغاية، حتى أن اليهود صاروا (الآخر)[٤٢]. وفى أوروپا الشرقية؛ قادت موجة جديدة من المذابح فى مطلع القرن العشرين بعض اليهود غير المتدينين إلى خلق الصهيونية، وهى حركة سياسية تهدف لإقامة وطن قومى لليهود بفلسطين. ورغم استخدام الصهاينة للرمز الكتابى الخاص بأرض إسرائيل، إلا أنهم لم تحركهم دوافع الدين وإنما الفكر العلمانى الحديث: وهى القومية والكولونيالية والاشتراكية.

اتسمت الحداثة العلمانية بالاعتدال، لكنها كانت أيضًا عنيفة ومالت إلى إضفاء الطابع الرومانسى على الصراع المسلح، وقد مات بين عامى ١٩١٤ و ١٩٤٥ سبعون مليونًا فى أوروپا والاتحاد السوڤيتى نتيجة الحروب والصراعات[٤٣]. وقعت حربان عالميتان وحملات تطهير عرقى ذات كفاءة تتسم بانعدام الرحمة، فضلًا عن أعمال إبادة الجنس، وارتكب الألمان، الذين خلقوا أحد أكثر المجتمعات ثقافة فى أوروپا، بعض أفظع هذه الأعمال الوحشية. لم يعد من الممكن افتراض أن التعليم العقلانى سيمحو الهمجية، ويكشف مجرد

حجم المحرقة النازية ومعسكرات الاعتقال السوفييتية عن أصولها الحداثية، فلم يمتلك أى مجتمع سابق التكنولوجيا اللازمة لتنفيذ تلك الخطط الضخمة للإبادة. وقد انتهت أهوال الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) بانفجار أول القنابل الذرية فوق مدينتى هيروشيما وناجازاكى اليابانيتين.

كان الرجال والنساء لقرون طوال يحلمون بنهاية للعالم من صنع الله، لكنهم الآن وظفوا علمهم الفائق للبحث عن وسائل لتحقيقها بأنفسهم وبكفاءة. ويكشف معسكر الموت والسحابة الذرية ـ وفى وقتنا الحالى التدمير الجائر للبيئة ـ عن عدمية عديمة الرحمة تقع فى قلب الثقافة الحديثة. لطالما تأثر تأويل الكتاب المقدس بالظروف التاريخية، وأثناء القرن العشرين بدأ اليهود والمسيحيون، وكذلك المسلمون فى بلورة أيديولوجيات قائمة على النصوص المقدسة، امتصت عنف الحداثة.

أثناء الحرب العالمية الأولى، دخل عنصر الرعب على البروتستانتية المحافظة فى الولايات المتحدة: فلقد جعلتهم المذابح غير المسبوقة يفكرون أنها لا بد أن تكون تلك المعارك التى أخبر عنها كتاب الرؤيا. ولأن المحافظين الآن يؤمنون أن كل كلمة فى الكتاب المقدس صادقة بشكل حرفى، بدأوا ينظرون إلى الأحداث الجارية باعتبارها تحققًا للنبوءات الكتابية المحددة. ولما كان الأنبياء العبرانيين قد أعلنوا أن اليهود سيعودون إلى أرضهم قبل نهاية العالم، لذلك عندما أصدرت الحكومة البريطانية وعد بلفور (١٩٧٧)، الذى يتعهد بمساندة فكرة الوطن القومى اليهودى فى فلسطين، شعر الأصوليون المسيحيون بمزيج من الرهبة والابتهاج. واقترح سيروس سكوفيلد أن روسيا هى «تلك القوة من الشمال»[٤٤] التى ستهاجم إسرائيل قبل معركة هرمجدون: وبدت الثورة البلشفية (١٩١٧)، التى جعلت الشيوعية الملحدة أيديولوجية الدولة، مؤكدة لذلك. كما حقق إنشاء عصبة الأمم بعد الحرب نبوءة كتاب الرؤيا ١٦ : ١٤، إذ رأوا ذلك إعادة إحياء للإمبراطورية الرومانية التى سيقودها بعد فترة قصيرة عدو المسيح. وهكذا صار ما كان ذات مرة خلافًا عقائديًا محضًا مع الليبراليين صراعًا على مستقبل الحضارة. فعندما قرأ الأصوليون المسيحيون الكتاب المقدس، رأوا ـ وما زالوا يرون ـ أنفسهم على خط المواجهة مع القوى الشيطانية التى ستدمر العالم بعد فترة وجيزة. وبدا أن الحكايات الجامحة عن الفظائع الألمانية التى جرى تداولها أثناء وبعد الحرب تثبت الآثار الإتلافية للنقد الأعلى على الأمة التى أفرخته[٤٥].

لقد كانت رؤية تستلهم خوفًا عميقًا، كما شعر الأصوليون المسيحيون الآن بمشاعر متضاربة تجاه الديمقراطية، نظرًا لأنها يمكنها أن تؤدى إلى أكثر أنواع الحكم شيطانية، والتى لم ير العالم لها مثيلا[٤٦]. وستقترن لديهم مؤسسات حفظ السلام، كعصبة الأمم والأمم المتحدة حاليًا، بالشر المطلق دائمًا: لأن الكتاب المقدس ذكر أنه ستكون هناك حرب فى النهاية وليس سلام، لذا توجد العصبة على المسار الخاطئ بشكل شديد الخطورة. بل إن عدو السلام، الذى وصفه بولس بأنه كاذب عن جدارة، سيكون على الأرجح صانع سلام[٤٧].

وهكذا لم يعد يسوع مُخَلِّصًا محبًا، وإنما صار المسيح المحارب كما فى كتاب الرؤيا، الذى «يتقدم للأمام كواحد لم يعد يسعى للصداقة أو الحب... وملابسه غارقة فى الدماء، دماء الآخرين. وهو يهبط حتى يسفك دماء الرجال» مثلما ذكر إسحاق هالدمان أحد منظرى سفر الرؤيا ومفهوم الضيقة واختطاف المولودين ثانيًا للسماء لملاقاة يسوع البارزين[٤٨]. لطالما سعى المفسرون فى الماضى للنظر إلى الكتاب المقدس ككل، أما الآن فقد أدى انتقاء نص واحد على حساب النصوص الأخرى ـ وهو ما يشكل قانون الأصوليين داخل القانون ـ إلى تشويه صادم للكتاب المقدس.

فى عام ١٩٢٠، شن السياسى الديمقراطى ويليام جينينجز بريان (١٨٦٠ـ١٩٢٥) حملة صليبية ضد تعليم نظرية التطور فى المدارس العامة. ومن وجهة نظره، رغم ارتباط النقد الأعلى والداروينية، فإن الأخيرة وليس الأول هى المسئولة عن فظائع الحرب الكبرى[٤٩]. قاد البحث بريان إلى الاقتناع بأن القناعة الداروينية بضرورة بقاء الأقوى «أرست أساس أكثر حرب دموية فى التاريخ». وليس من قبيل المصادفة أن نفس ذلك العلم الذى يصنع الغازات السامة لخنق الجنود؛ يبشر بأن الإنسان ينحدر من سلالة وحشية ويعمل على محو العناصر الإعجازية والخارقة للطبيعة من الكتاب المقدس[٥٠]. وبالنسبة لبريان، يحيط بالتطور هالة من الشر ترمز إلى قابلية القوة الكامنة فى الحداثة.

كانت استنتاجات بريان ساذجة وغير صحيحة، لكن الناس كانوا مستعدين للإنصات له، لأن الحرب أنهت فترة شهر العسل مع العلم، ولأنهم أرادوا الإبقاء على العلم فى قيود مناسبة. وجد أولئك الذين تبنوا الدين البيكونى الذى يتحدث بوضوح بغيتهم لدى بريان، الذى دفع بيد واحدة موضوع التطور إلى أعلى الأجندة الأصولية، حيث ما زال مستقرًا.

لكنها ما كانت تستطيع أبدًا أن تحل محل النقد الأعلى لولا ذاك التطور الدرامى الذى حدث فى ولاية تينيسى.

حتى ذلك الوقت لم تشارك الولايات الجنوبية فى أمريكا سوى بنصيب بسيط فى الحركة الأصولية، لكنها شعرت بالقلق حيال تدريس نظرية التطور، وقدمت اقتراحات فى المجالس التشريعية بولايات فلوريدا ومسيسيبى ولويزيانا وأركناسو لحظر تعليم النظرية الداروينية. وكانت القوانين المضادة لنظرية التطور صارمة فى تينيسى على وجه الخصوص، إلا أن جون سكوبس المدرس الشاب فى مدينة دايتون الصغيرة؛ قرر أن يسدد ضربة قاضية فى سبيل حرية التعبير، واعترف أنه خرق القانون حينما قام بتدريس مادة الأحياء بدلًا من مدير المدرسة. وفى يوليو ١٩٢٥ قدم للمحاكمة، وأرسل الاتحاد الأمريكى الجديد للحريات المدنية (ACLU) فريقا من المحامين للدفاع عنه، يترأسه كلارينس دارو، المشارك فى الحملات المناصرة للعقلانية. وعلى الفور تحولت المحاكمة إلى صراع بين الكتاب المقدس والعلم.

كانت شهادة بريان كارثة، أما دارو فقد خرج من المحاكمة كنصير للفكر العقلانى، وأدانت الصحافة بشكل ساخر الأصوليين باعتبارهم منتمين لعصور بائدة، ولا أمل فيهم وليسوا قادرين على المشاركة فى العالم الحديث. وظهر لكل ذلك أثر بالغ علينا حتى اليوم. حينما يُهاجم الأصوليون، فإنهم يصبحون عادة أكثر تطرفًا، فقبل ما حدث فى دايتون، كان المحافظون يحذرون من نظرية التطور، إلا أن قلة قليلة منهم اعتنقت (علم الخلق ـ Creation Sience)، الذى يذهب إلى أن الفصل الأول من سفر التكوين صحيح بشكل مطابق للحقائق فى كل تفاصيله. وبعد سكوبس، أصبحوا أكثر حرفية بشكل متحمس فى تفسيرهم للنصوص المقدسة، وغدا علم الخلق راية حركتهم. كان الأصوليون قبل سكوبس راغبين فى العمل من أجل الإصلاح الاجتماعى مع من على يسارهم، غير أنهم اندفعوا بعد سكوبس باتجاه أقصى اليمين فى الساحة السياسية، وقد بقوا هناك.

بعد المحرقة النازية، شعر اليهود الأرثوذكس أنهم ملزمون بإعادة بناء مراكز التَقَوية (الحسيدية) ويشيڤات فى الدولة اليهودية الجديدة إسرائيل، وفى الولايات المتحدة كعمل من أعمال التقوى لصالح الملايين الست[٥١]. صارت دراسة التوراة الآن مسعى يستغرق العمر بأكمله، وكامل الوقت، بحيث استمر الرجال فى اليشيڤا حتى بعد زواجهم، وكانت

لهـم علاقات محـدودة بالعالم الخارجـى بفضل الدعم المالـى لزوجاتهـم[٥٣]. اتبع أولئك اليهود الأرثوذكس المتطرفون الذين عرفوا باسـم المرتجفون (Haredim)[٥٣] الوصايا العشر بصـورة أكثـر صرامة عن ذى قبـل[٥٤]، ووجدوا سـبلًا جديدة حتى يصبحـوا ملتزمين بالدقة فيما يتعلق بالطعام والتطهر[٥٥]. كان التشـدد الزائد عن الحد غير مُجد قبل المحرقة باعتباره مثيرًا للانقسام، لكن المرتجفين يقومون الآن بخلق ثقافة مضادة قائمة على الكتاب المقدس علـى طرف نقيـض مع الكفاءة العقلانية التى سـاعدت على ذبح الملايين السـتة من اليهود. لـم تشـارك الدراسـة فى اليشيفا براجماتية الحداثة فى أى شىء: لم يكن من المستطاع تطبيق العديـد مـن القوانين التى تدرس مثل قوانين خدمة المعبـد. كان تكرار الكلمات العبرية التى نطق بها الله على جبل سيناء نوعًا من الاتصال الإلهى، وكذلك شَكَّل اكتشاف دقائق القانون طريقة للدخول الرمزى فى عقل الله، وأصبحت المعرفة الوثيقة بالقواعد القانونية الحاخامية (Halakha) طريقة لاستيعاب التقاليد التى دمرت بشكل كامل تقريبًا.

كانت الصهيونية فى الأصل أيديولوجية علمانية، أى تمردًا ضد اليهودية كديانة، وقد أدانها اليهود الأرثوذكس لتدنيسها أرض إسرائيل الذى هو أحد أقدس الرموز الدينية لليهودية. ولكن خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين، بدأت مجموعة من الشبان الإسرائيليين المتدينين فى بلورة صهيونية دينية تستند إلى قراءة حرفية للكتاب المقدس. فلقد وعد الله أبناء إبراهيم بالأرض، وهو ما يعطى اليهود أحقية قانونية فى فلسطين. لم يقدم الصهاينة العلمانيون مثل هذا الادعاء قط: بل سعوا لاستملاك الأرض بواسطة الديبلوماسية البراجماتية أو العمل فى الأرض أو القتال من أجلها. وفى أواخر خمسينيات القرن العشرين، وجدوا قائدًا لهم فى شخص الحاخام زفى يهودا كوك (١٨٩١-١٩٨٢) الذى بلغ من العمر وقتذاك سبعين عامًا تقريبًا. ومن وجهة نظر كوك، تعد، دولة إسرائيل العلمانية هى مملكة الله *(tout court)*؛ وكل كتلة تراب من أرضها مقدسة. وعلى غرار الأصوليين المسيحيين، قام كوك بتأويل النبؤات العبرانية عن عودة اليهود إلى أرضهم بشكل حرفى: وسيؤدى استيطان الأراضى التى يقطنها العرب الآن إلى الإسراع بالخلاص النهائى، كما أن التدخل السياسى فى شئون إسرائيل هو صعود صوب الذروة المقدسة[٥٦]. ما لم يحتل اليهود كل أرض إسرائيل، كما حددها الكتاب المقدس على وجه الدقة، ليس من المستطاع أن يكون هناك خلاص، ولذلك يعد ضم الأراضى المتعلقة بالعرب الآن الواجب الدينى الأعلى[٥٧].

حينما احتل الجيش الإسرائيلى الضفة الغربية وشبه جزيرة سيناء وقطاع غزة ومرتفعات الجولان أثناء حرب يونيو عام ١٩٦٧، رأى الصهاينة فى هذا التحقق الحرفى لذلك الواجب الذى تفرضه النصوص المقدسة دليلًا إيجابيًا على أن نهاية الزمان قد بدأت. ولم يعد هناك سؤال بصدد إعادة الأراضى الجديدة للعرب مقابل السلام. وبدأ أتباع كوك الراديكاليون فى الاستيلاء على الأراضى فى الخليل، وبنوا مدينة كريات أربع، رغم أن هذا يخالف اتفاقية جنيف التى تحرم الاستيطان فى المناطق التى احتلت أثناء القتال. وازدادت كثافة الاستيطان بعد حرب أكتوبر عام ١٩٧٣. انضم الصهاينة الدينيون لليمين العلمانى فى معارضته أى اتفاق سلام، ذلك أن السلام الحقيقى لديهم يعنى التكامل الإقليمى والحفاظ على كامل أرض إسرائيل. ومثلما شرح الحاخام أليعازر والدمان من أتباع كوك، تخوض إسرائيل معركة ضد الشر، يتعلق عليها احتمالات السلام فى العالم أجمع[٥٨].

يبدو ذلك التصلب السياسى أحمق، لكنه لا يختلف عن تصلب الساسة العلمانيين، الذين يتكلمون عادة عن الحرب التى ستنهى كل الحروب، وعن الضرورة المقيتة لخوض الحرب من أجل الحفاظ على السلام العالمى. بصورة أخرى، صاغت مجموعة صغيرة من الأصوليين اليهود فى القرن العشرين قيم الإبادة الجماعية من الكتاب المقدس، تقارن فيها الفلسطينيين بالعماليق، ذلك الشعب الشديد القسوة الذى أمر الله الإسرائيليين بقتله دون رحمة[٥٩]. واتضح نفس هذا التوجه أيضًا فى تلك الحركة التى أسسها الحاخام مائير كاهانا الذى اتسمت قراءته للنصوص المقدسة بالاختزال لدرجة أنها صارت تصويرًا هزليًا مميتًا لليهودية يعطى منطقًا كتابيًا للتطهير العرقى. فما زال الوعد الإلهى لإبراهيم ساريًا، ولذلك فالعرب مغتصبون وعليهم أن يذهبوا[٦٠]. وأصر على أنه «ليست هناك رسائل متعددة فى اليهودية. هناك رسالة واحدة... لقد أرادنا الله أن نعيش فى بلد خاص بنا، منعزلين، بحيث يصبح لدينا أدنى اتصال ممكن بما هو أجنبى»[٦١].

وفى أوائل ثمانينيات القرن العشرين، خططت مجموعة صغيرة من أنصار كوك لتدمير الأضرحة الإسلامية المقدسة فى الحرم الشريف، الذى بنى فى موقع معبد سليمان[*]، ويعد ثالث أقدس مكان فى العالم الاسلامى. كيف يمكن للمسيح أن يعود وقد تم تدنيس هذا المكان

(*) لم تسفر الحفريات التى بدأتها دولة إسرائيل من بعد حرب ١٩٦٧ عن أى آثار لمعبد سليمان، بالإضافة لأن الكتاب المقدس قال عن سليمان أنه كفر وعبد الأوثان ـ سفر ملوك الأول الإصحاح ١١: ٣-٨.

المقدس؟ ووفق التفسير الحرفى للمبدأ الكابالى المتعلق بأن أحداث الأرض قد تؤثر على الله، حسب المتطرفون أنهم من خلال المجازفة بإشعال حرب شاملة مع العالم الاسلامى بأكمله (سيجبرون) الله على إرسال المسيح لانقاذ إسرائيل[٦٢]. وليس للخطة توابع كارثية لو تم تنفيذها على إسرائيل فحسب، ولكن اعتقد الاستراتيچيون فى واشنطن أنها فى سياق الحرب الباردة، حينما ساند السوڤييت العرب والأمريكيون إسرائيل[٦٣]، كانت تستطيع إشعال حرب عالمية ثالثة. لكن ذاك المشروع العدمى لم يكن فى المكان الخطأ، وذلك فى عالم كانت القوى العظمى فيه على استعداد لتعريض شعوبها لخطر الإبادة النووية حتى تهزم الخصم.

أحيانًا كانت الفظائع الوحشية تُرتكب باسم التأويلات المهلكة للنصوص المقدسة، فلقد أوحت أيديولوجية كاهانا إلى باروخ جولدشتاين، وهو مستوطن فى كريات أربع، بإطلاق الرصاص على تسعة وعشرين مصليًا فلسطينيًا فى الحرم الإبراهيمى فى الخليل، يوم عيد البوريم فى ٢٥ فبراير عام ١٩٩٤، وفى ٤ نوفمبر عام ١٩٩٥، اغتال إيجال عامير، وهو طالب سابق بيشيڤا صهيونية، رئيس الوزراء إسحاق رابين أثناء تجمع من أجل السلام فى تل أبيب. وقد ذكر عامير لاحقًا أن دراسته للقانون اليهودى أقنعته أن التنازل عن الأرض المقدسة فى اتفاق أوسلو جعل من رابين pursuer *(رودف)* يعرض الحياة اليهودية للخطر، مما جعله مستحقًا للعقاب.

وفى الولايات المتحدة، طور الأصوليون الپروتستانت أيديولوجية صهيونية ـ مسيحية، اتسمت بشكل متناقض بمعاداة السامية، فلقد كان الشعب اليهودى محور رؤية داربى[٦٤]، ولا يستطيع يسوع العودة إلا إذا عاش اليهود فى الأرض المقدسة[٦٥]. ولذلك نظر جيرى فالويل إلى قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ باعتباره أعظم علامة تشير إلى العودة الوشيكة ليسوع المسيح[٦٦].

ولذلك تعد مساندة إسرائيل إلزامية. غير أن داربى علَّم الأصوليين أن عدو المسيح سيذبح ثلثى اليهود القاطنين بفلسطين فى نهاية الزمان، لذا تطلع الكتاب الأصوليون إلى رؤية مذبحة يموت فيها اليهود بأعداد ضخمة[٦٧] (*).

وعلى غرار أتباع كوك، لم يهتم الأصوليون المسيحيون بالسلام، وأثناء الحرب الباردة

(*) جاء فى رؤيا يوحنا أن جيش الملائكة يبلغ مئتى مليون محارب، وأنهم سيقتلون ثلث البشرـ وليس من الصعوبة استنتاج من هم أولئك «ثلث البشر» الذين سيقتلونهم ولا يمثل اليهود فيهم أكثر من واحد فى المائة ـ سفر الرؤيا ٩: ١٣ـ١٧ـ (المترجم).

عارضوا بشدة أى وفاق مع الاتحاد السوفييتى (العدو القادم من الشمال). ويذكر المبشر التليفزيونى جيمس روبيسون أن السلام «ضد كلمة الله»[٦٨]. لم تقلقهم الكارثة النووية، التى تنبأ بها القديس بولس[٦٩]، والتى لن تؤثر بأى حال على المؤمنين الصادقين، الذين ستغمرهم النشوة وينقذهم الاختطاف من الضيقة الكبرى. ومازالت النظرية[*] قوة فعالة فى السياسة الأمريكية، إذا اعتادت إدارة بوش، التى اعتمدت على دعم اليمين المسيحى، من حين لآخر الحديث عنها. شغل صدام حسين دور (العدو القادم من الشمال) لفترة عقب سقوط الاتحاد السوفييتى، وسرعان ما ستحتل مكانه سوريا أو إيران، وما يزال هناك دعم غير مشروط، وهو ما قد يصبح مهلكًا. ففى يناير عام ٢٠٠٦، بعدما تعرض رئيس الوزراء أرييل شارون لسكتة دماغية، زعم بات روبرتسون القس الأصولى أن هذا هو العقاب الإلهى لانسحاب القوات الاسرائيلية من غزة.

ويرتبط بات روبرتسون بشكل من الأصولية المسيحية هو أكثر تطرفًا من الأغلبية المعنوية التى أنشأها جيرى فالويل. وتذهب حركة إعادة البناء، التى أسسها جارى نورث، الاقتصادى من تكساس، وحموه سورساس جون رشدونى، إلى أن الإدارة العلمانية بواشنطن مقضى عليها بالسقوط[٧٠]، وسيستبدلها الله بحكومة مسيحية تعمل بصرامة على هدى إرشادات الكتاب المقدس، ولذلك يخطط أنصار إعادة البناء لإنشاء كومنولث مسيحى ستلغى فية تلك الهرطقة الحديثة للديمقراطية، وسيطبق فيه كل قانون من قوانين الكتاب المقدس بالحرف: فسيعاد نظام الرق؛ وستحظر فيه موانع الحمل؛ وسيحكم فيه بالإعدام على الزناة والشواذ جنسيًا والملحدين والمنجمين؛ وسيرجم حتى الموت أولئك الأطفال المصرون على عصيانهم. وليس الله فى صف الفقراء، ويفسر نورث ذلك بأن هناك بالفعل «علاقة محكمة بين الشر والفقر»[٧١]، ولذلك لا يجدر أن تستخدم أموال الضرائب فى الرفاه، لأن «الدعم المالى للكسالى هو بمثابة الدعم المالى للشر»[٧٢]. ويحرم الكتاب المقدس كافة أشكال المساعدات الخارجية للعالم النامى: ذلك أن إدمان العالم النامى للوثنية والانحلال الأخلاقى وعبادة الشيطان هو أسس مشكلاته الاقتصادية[٧٣]. كان المفسرون فى الماضى يحاولون الالتفاف حول تلك الأجزاء ذات الطابع غير الانسانى فى الكتاب المقدس، بتأويلها مجازيًا، إلا أنه يبدو أن أنصار إعادة البناء يفتشون عن تلك المقاطع عن عمد، ويقومون بتأويلها خارج السياق التاريخى وبشكل حرفى. وبينما استوعب الأصوليون الآخرون عنف الحداثة، أنتج أنصار إعادة البناء نسخة دينية من الرأسمالية الشرسة[٧٤].

(*) معركة هرمجدون ـ (المترجم).

يحظى الأصوليون بالعناوين الرئيسية، لكن علماء الكتاب المقدس الآخرين حاولوا إحياء الروحانية الكتابية التقليدية بروح أكثر ميلًا للسلم والتسامح. حينما كان الفيلسوف اليهودى مارتن بوبر (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥) يكتب فى أربعينات القرن العشرين، كان يعتقد أن الكتاب المقدس يشهد بحضور الله فى وقت تحسبه البشرية غائب. ولا بد أن تقود دراسة الكتاب المقدس إلى نمط حياة مختلف، فحينما نفتح الكتاب المقدس يجب أن نتأهب للتغير بشكل جذرى عن طريق ما نسمع. وقد استوقفت بوبر حقيقة أن الحاخامات أطلقوا على النصوص المقدسة كلمة (Migra) وهى تعنى النداء. إن تلك النداءات هى التى لم تسمح للقراء بأن يجردوا أنفسهم من مشكلات العالم، بل دربتهم على الوقوف بسرعة والإنصات للتيارات التحتية للأحداث.

ويتفق صديق بوبر، فرانز روزينزويج (١٨٨٦ـ١٩٢٩) معه على أن الكتاب المقدس يدفعنا لمواجهة أزمات الساعة، فلابد أن يستجيب القراء لندائه بنفس الطريقة كالأنبياء ويصيحون: *(Hinneni)* ها أنا ذا ـ فى كامل استعداد، بكل روحى... أمام الواقع[٧٥]. وليس الكتاب المقدس نصًا مقدورًا، بل يجب أن يضىء الكتاب المقدس حياتنا اليومية، وفى مقابل ذلك سيساعدنا الكتاب المقدس على اكتشاف البعد المقدس فى خبرتنا اليومية. قراءة النصوص المقدسة عملية استيطان داخلى. ويعلم روزينزويج أن الأنسان الحديث ليس بمقدوره أن يستجيب للكتاب المقدس بنفس طريقة الأجيال السالفة، فإننا نحتاج العهد الجديد الذى وصفه إرميا، عندما ينطبع القانون داخل قلوبنا[٧٦]. لذلك يجب استيعاب واستبطان النص من خلال الدراسة البطيئة المنضبطة، وأن يترجم إلى أفعال فى هذا العالم.

يعتقد ميكائيل فيشبان، أستاذ الدراسات اليهودية حاليًا بجامعة شيكاغو، أن التأويل باستطاعته مساعدتنا على استرداد فكرة النص المقدس[٧٧]. ويجعل النقد التاريخى للكتاب المقدس من المستحيل علينا بعد الآن قراءة الكتاب المقدس بشكل متزامن، بحيث نربط تلك المقاطع التى تفصلها مساحات زمنية واسعة. ولكن النقد الأدبى الحديث يقر أن عالمنا الداخلى خلقته شذرات من العديد من النصوص المختلفة التى تعيش فى عقولنا ويقدم بعضها بعضًا. إن عالمنا المعنوى يشكله (الملك لير)، و(موبى ديك)، و(مدام بوڤارى) والكتاب المقدس أيضًا. إننا نادرًا ما نستوعب النصوص بأكملها؛ بل تعيش الصور والعبارات والكتل المنعزلة فى عقولنا فى تجمعات عديدة سائلة تؤثر وتتأثر ببعضها البعض. وبنفس هذه الطريقة، لا يوجد الكتاب المقدس فى عقولنا ككل متكامل ولكن فى شكل شذرى، إننا نضع (قانوننا داخل القانون)،

ويجب أن نتأكد بشكل متعمد أن اختيارنا هو مجموعة من النصوص الحميدة. وتبرز الدراسة التاريخية للكتاب المقدس أن هناك العديد من الرؤى المتنافسة فى إسرائيل القديمة، يدعى كل منها ـ وبشكل عدوانى ـ أنه النسخة الرسمية لديانة يهوه. ونستطيع اليوم أن نقرأ الكتاب المقدس باعتباره تعليقًا للأنبياء على عالمنا الملىء بالعقائد الرسمية العنيفة، ويستطيع الكتاب المقدس أن يقدم لنا الشعور بالتعاطف حتى ندرك أخطار الدوجماتية الحارة ونستبدلها بتعددية مهذبة.

إن الاتجاه الرئيسى فى أعمال فيشابين هو أن يظهر كيف يتسنى للكتاب المقدس أن يقوم بشكل مستمر بتأويل وتصحيح ذاته. لقد كانت رؤية إشعياء هى أن تجد كافة الأمم سبيلها إلى جبل صهيون، مدينة السلام، قائلًا: «تعالوا، دعونا نصعد لجبل يهوه... حتى يعلمنا طرقه... لأن القانون سيخرج من صهيون وستخرج نبوءات يهوه من القدس»[٧٨]. وعندما نقل ميخا هذه الكلمات، كان يتطلع هو الآخر إلى ذلك السلام العالمى، حينما تتحدث الأمم برقة مع بعضها البعض، لكنه أضاف، وهو الأمر المثير للدهشة، مقطعًا ختاميًا جريئًا «ستمضى كل أمة إلى الأمام» ـ بما فى ذلك إسرائيل ـ «كل أمة باسم إلهها الخاص». إنه كما لو أن ميخا استشرف أيامنا تلك برؤاها المتعددة التى تلتقى حول حقيقة واحدة، عبرت عنها بالنسبة لإسرائيل فكرة إلههم[٧٩].

استمر المفسرون المسيحيون فى النظر للمسيح باعتباره فى قلب الكتاب المقدس، فقد اعتمد اليسوعى السويسرى هانز أورڤون بالتازار (١٩٠٥ـ ١٩٨٨) على مفهوم التجسيد فى لاهوته الكتابى. فيسوع، مثلما تقول النصوص المقدسة، هو كلمة الله فى شكل بشرى، ويمكن معرفة الله وهو يستطيع أن يعبر عن نفسه بكلمات يمكننا فهمها. لكن علينا دائمًا أن نتصارع مع تلك النصوص الصعبة التى لا غناء عنها، ويقدم الكتاب المقدس قصصًا نموذجيًا عن اللقاءات بين الله والكائنات البشرية، التى تساعد القراء على رؤية الإلهى باعتباره بعدًا مثاليًا فى حياتنا، وتستطيع تلك القصص أن تخلب الألباب، مثل الملك لير أو رائعة داڤيد لمايكل أنجلو، لكن من المستحيل استخلاص (حقائق) أو (أصول) محددة من الكتاب المقدس. ولا يستطيع الكتاب المقدس «أبدًا أن يكون أكثر من انعكاس فى كلمات ومفاهيم، ولا يقبل أبدًا أن ينتهى... (أو) أن يثبت أبدًا بشكل كامل»[٨٠]. غير أن النصوص المقدسة ما تزال تتمتع بالسلطة، ويخضع

الجميع، بما فى ذلك البابا والكنيسة، لاستدعاءاتها ونقدها. وأصبح فرضًا على الكاثوليك أن يتحدوا الكنيسة لو رأوا منها خروجًا على روح الكتاب المقدس.

أما هانز فراى (١٩٢٢ ـ ١٩٨٨) وهو متحول من اليهودية إلى المسيحية، وأصبح قسيسًا أسقفيًا وأستاذًا فى جامعة يال، فقد لاحظ أن فى عالم ما قبل النقد الكتابى، افترض معظم القراء أن القصص الكتابية تاريخية، حتى لو كانت متعلقة بالأساس بأنماط مجازية من التأويل[٨١]. غير أن هذا الإجماع انفرط أثناء القرن الثامن عشر: فبعد التنوير، رأى البعض القصص الكتابى باعتباره حقيقة محضة متناسيًا أنه كُتب كقصص، ومن المفترض أن المؤلف استخدم التراكيب والمترادفات ليؤثر على الطريقة التى نفهم بها تلك القصص. لقد كان يسوع شخصية تاريخية بالتأكيد، بيد إننا حين نتفحص الروايات الكتابية عن القيامة، على سبيل المثال، يغدو من المستحيل تحديد ما حدث فعلًا. وعلى غرار المفسرين اليهود، اعتقد فراى أن الكتاب المقدس يجب أن يقرأ بالترابط مع تفكير متواصل فى أيامنا الحاضرة، ولا بد ألا يقود وضع الكتاب المقدس والأحداث الجارية جنبًا إلى جنب إلى تأويلات بسيطة، ولكن ليمكننا من الدخول بصورة أكثر عمقًا فى تعقب كل حدث. ولا يتعين على أى حال استخدام تلك القصص لتدعيم أيديولوجية المؤسسة(*)، وإنما ـ يجب علينا أن نكشف عن الآمال والمطالب والتوقعات الخاصة بعصرنا للقصص الكتابى، ونختبرها ونفككها ونعيد تشكيلها وفقًا لذلك.

ويؤكد مؤخرًا ويلفريد كانتويل سميث (١٩١٦ـ ٢٠٠٠)، الأستاذ السابق للدين المقارن بجامعة هارڤارد، على أهمية الفهم التاريخى للكتاب المقدس[٨٢]. من المستحيل أن نقول ما عناه الكتاب المقدس (فعلًا) حينما يمكن تأويل كل سطر من سطوره بعدة طرق مختلفة. وقد وصل المتدينون إلى سبل الخلاص الخاصة بهم فى إطار مكان وزمان محددين، وكان الكتاب المقدس يعنى أشياء مختلفة لليهود والمسيحيين فى مختلف مراحل تاريخهم، وتلون تأويلهم لا محالة بظروفهم الخاصة. ولو ركز تأويلٌ ما على ما ذكره المؤلف الكتابى، وتجاهل الطريقة التى فهمه بها أجيال من اليهود والمسيحيين، فلسوف يشوه أهمية الكتاب المقدس.

* * *

(*) المقصود المؤسسة الدينية.

✍ ____________

ما هو الطريق للأمام؟ يوضح هذا التاريخ القصير للكتاب المقدس أن العديد من الافتراضات الحديثة عنه غير صحيحة، إذ لا يحض الكتاب المقدس على خضوع العبيد. وفى التقاليد اليهودية على وجه الخصوص، مثلما شاهدنا فى قصة الحاخام أليعازر، لا يستطيع حتى صوت الله أن يفرض على المفسر قبول تأويل آخر. ومنذ البداية، ناقض مؤلفو الكتاب المقدس بعضهم البعض، وجمع محررو النصوص أرؤاهم المتناقضة فى النص النهائى. كما كان التلمود نصًا تفاعليًا يعلم الطالب ويفرض عليه أن يجد إجاباته الخاصة. لقد كان هانز فراى محقًا: كان الكتاب المقدس وثيقة مدمرة منذ أيام عاموس وهوشع.

تخرج عادة اقتباس النصوص البرهانية لمنح الشرعية للسياسات والقرارات عن تقاليد التأويل. ومثلما يشرح ويلفريد كانتويل سميث، ليس الكتاب المقدس نصًا فى الواقع وإنما هو نشاط أو عميلة روحية تدفع الآلاف من البشر للتسامى. ربما أُستخدم الكتاب المقدس لمساندة العقائد والمذاهب، إلا أن تلك ليست وظيفته الرئيسية. يعكس التركيز الأصولى على حرفية النص الموقف الحداثى من النصوص، لكنه انتهاك للتقاليد، التى عادة ما تجنح نحو نوع من التأويل المجازى أو الإبداعى. فليس هناك، على سبيل المثال، عقيدة واحدة عن الخلق فى الكتاب المقدس، ونادرًا ما تمت قراءة الإصحاح الأول من سفر التكوين كوصف حقيقى لأصول الكون. إن العديد من المسيحيين الذين يعارضون الداروينية اليوم كالڤينيون، لكن كالڤن أصر على أن الكتاب المقدس ليس وثيقة علمية، وعلى من أرادوا تعلم علم الفلك أو علم الكونيات أن يبحثوا فى مكان آخر.

لقد شاهدنا استخدام النصوص المختلفة لمساندة أفكار ومشاريع متعارضة بالكلية، استطاع أثاناسيوس وأريوس أن يقدما اقتباسات لإثبات إيمانهما الشخصى المتباين فيما يتصل بألوهية المسيح. وقد خرج الآباء بحلولٍ لاهوتية قليلًا ما ترجع للكتاب المقدس، لأنهم لم يستطيعوا العثور على بينات محددة فى النصوص المقدسة. كما فسر ملاك العبيد الكتاب المقدس بطريقة، وفسره العبيد بأخرى مختلفة تمامًا. وينطبق نفس الأمر اليوم فى الجدال المسيحى حول ترسيم النساء فى سلك الكهنوت. وتقريبًا مثل كل الوثائق التى تعود إلى ما قبل العصر الحديث، يعد الكتاب المقدس نصًا أبويًا؛ وبمستطاع خصوم الحركة النسوية والقسيسات العثور على عدد من النصوص الكتابية لإثبات قضيتهم، ولكن بعض مؤلفى العهد الجديد لديهم آراء مختلفة، ويمكن النقل عنهم لتوضيح أنه فى المسيح ليس هناك ذكر ولا أنثى، وأن النساء عملن (كمساعدات فى العمل) و(كمساعدات فى التبشير) على عهد الكنيسة الأولى. ويمثل تجميع النصوص بغرض السجال مسعى عقيما، إذا لا تستطيع النصوص المقدسة أن تقدم اليقين حول هذا النوع من المسائل.

نفس الأمر فيما يتصل بمسألة العنف فى النصوص المقدسة، ذلك أن هناك بالفعل قدر عظيم من العنف فى الكتاب المقدس أكثر بكثير مما هو موجود فى القرآن. ومن الثابت بما لا يدع مجالا للشك أن الناس عبر التاريخ استخدموا الكتاب المقدس لتبرير الأعمال الوحشية. ومثلما لاحظ كانتويل سميث، يجب النظر إلى الكتاب المقدس وتأويله فى السياق التاريخى، فلقد كان العالم دائما مكانًا يتصف بالعنف، ووقع الكتاب المقدس والتفسير فريسة العدوان المعاصر لهما. فقدموا يشوع وهو يقاتل بلا هوادة كمحارب أشورى. وتجاهل الصليبيون تعاليم السلام ليسوع وانضموا لرحلة إلى الأرض المقدسة لأنهم كانوا جنودًا، وطبقوا قيمهم الإقطاعية بشكل واضح على الكتاب المقدس. ويصدق نفس الأمر فى عصرنا، حيث يمارس العصر الحديث عنفًا وقتلا على نطاق غير مسبوق، وليس من المثير للدهشة أن هذا قد أثر على طريقة قراءة بعض الناس للكتاب المقدس.

ولكن لأن النصوص المقدسة تمت إساءة استخدامها بشكل فاضح للغاية، على اليهود والمسيحيين والمسلمين واجب تأسيس رواية ـ مضادة تؤكد على الملامح الحميدة لتقاليدهم فى التفسير. ويعد التفاهم والتعاون بين الأديان أمرًا ضروريًا الآن لبقائنا: وربما ينبغى على أعضاء الديانات التوحيدية الثلاث أن يعملوا معًا لإرساء أسس مشتركة للتأويل. ويتكون ذلك من الفحص الروحى والأخلاقى والنقدى للنصوص الخلافية ذاتها، ولكيفية تأويلها عبر التاريخ، والدراسة المعمقة لتأويلات الذين يستغلونها فى يومنا هذا. كما ينبغى تحديد مكانة هذه النصوص بشكل واضح فى تقاليد التفسير.

ويعد اقتراح مايكل فيشبان بعمل (قانون داخل القانون) لتهدئة الكراهية ذات الشكل الدينى فى عصرنا ملائما للغاية. الكتاب المقدس شاهدٌ فعليًا على خطر صراع العقائد ـ ولكن فى أيامنا الحالية ليست كل تلك العقائد دينية. هناك شكل من (الأصولية العلمانية) التى تتسم بالتعصب والتحيز وعدم الدقة حيال الدين كموقف، أى أصولية تستند إلى الكتاب المقدس من العلمانية. هناك أمور جيدة وأخرى سيئة فى الكتاب المقدس، وقد وعى الكاباليون بشكل دقيق أخطاء ثوارتهم ووجدوا سبلا مبتدعة للحد من الهيمنة الصارمة لصفة الحكم (Din). وهناك جدال مماثل داخل الكتاب المقدس ذاته، ففى الأسفار الخمسة تعارض رسالة (P) التصالحية الطابع الحاد لسفر تثنية الإشتراع. وفى العهد الجديد، تعارض معارك كتاب الرؤيا موعظة الجبل ومعارضتها للعنف. وفى أوائل القرن الخامس، ندد جيروم بعنف بخصومه اللاهوتيين، بينما دعا أوغسطين إلى الرقة والتوضع فى الجدال الكتابى، مثلما فزع كالفن لاحقًا من الخطب السجالية بين لوثر، وزوينجلى. إن قائمة الكتب المقدسة، التى تنتقى للحد من الحماس العارم للعدوان الكتابى، ينبغى ، مثلما اقترح فيشبان، أن تجعل الكلمة البديلة عالية الصوت فى عالمنا المنقسم. ويرى بوبر، وروزينزويج، وفراى جميعًا أن دراسة الكتاب المقدس لا يجب أن تحبس فى البرج العاجى للأكاديميين، وإنما ينبغى أن تطبق بصورة دقيقة على المشهد المعاصر. كان يفترض دائما ربط الميدراش والتفسير بصورة مباشرة بالقضايا الساخنة لعصرها، ولا ينبغى أن يكون الأصوليون وحدهم الذين يحاولون ذلك.

أكد كل من بوبر، وروزينزويج على أهمية الإنصات للكتاب المقدس، وخلال هذه السيرة للكتاب المقدس؛ درسنا محاولة اليهود والمسيحيين صقل اقتراب حدسى منفتح للنصوص المقدسة، وهو ما يعد صعبًا بالنسبة لنا اليوم؛ فإننا مجتمع كثير الكلام ومتمسك برأيه، ولسنا دائما مستمعين جيدين. ويتصف خطاب السياسة والإعلام والمجال الأكاديمى بالتخاصم بشكل جوهرى، ورغم أن ذلك مهم بالنسبة للديمقراطية، فإنه قد يعنى أن الناس لا يتقبلون فى الحقيقة وجهة النظر المعارضة. ويبدو واضحًا خلال النقاش البرلمانى، أو فى الحوارات التليفزيونية أنه بينما يتحدث الخصوم؛ يفكر المشاركون ببساطة فى القول الذكى التالى الذى سوف يقولونه هم. ويجرى الحوار الكتابى بنفس روح المواجهة، التى تختلف بشدة عن الأذن الواعية، التى اقترحها الزعيم الحسيدى دوف بير. كما أننا نتوقع إجابات فورية لأسئلة معقدة، وصارت الأصوات الرنانة هى كل هى شىء. فى العصور الكتابية، خشى البعض أن تشجع النصوص المقدسة المدونة على قيام معرفة سطحية مبتذلة. ولعل هذا بكل تأكيد خطر أكبر فى عصر الالكترونات، حيث اعتاد الناس الوصول إلى الحقيقة بلمسة الماوس.

يجعل ذلك القراءة الروحية للكتاب المقدس أمرًا صعبًا. كانت إنجازات المنهج التاريخى ـ النقدى رائعة، فلقد منحنا معرفة غير مسبوقة عن الكتاب المقدس، لكنه لم يقدم لنا أية روحانية. كان فيشبان على حق: لم تعد تأويلات *(haroz)* و*(pesher)* الماضية خيارات، ولا حتى التفسيرات المجازية المتقنة لأوريجون، الذى تمكن من العثور على دعوة إنجيلية *(migra)* فى كل كلمة من النصوص المقدسة العبرية. ويصدم هذا النوع من التفسير المجازى الحساسيات الأكاديمية الحديثة، لأنه ينتهك وحدة النص الأصلى. إلا أن هناك سعة فى التفسير المجازى لا تتوافر عادة فى الخطاب الحديث، فلم يصرف فيلون، وأوريجون النصوص الكتابية بازدراء، ولكنهما أعطياها مزية الشك: أما فلاسفة اللغة فى العصر الحديث، فيرون أن «مبدأ الخير» ضرورى لأى شكل من أشكال الاتصال. ولو أردنا حقًا أن نفهم الآخر، فإن علينا أن نفترض أنه ينطق بالحقيقة. وكان التأويل المجازى محاولة للعثور على الحقيقة فى النصوص التى بدت غير مقبولة وقاتمة، ثم ترجمتها إلى أسلوب أكثر ملاءمة[١]. يرى عالم المنطق إن. إل. ويلسون أن الناقد الذى يواجه جسدًا غريبًا من النصوص ينبغى أن يطبق «مبدأ الخير»، ويجب عليه أن يسعى وراء التأويل الذى «فى ضوء معرفته بالحقيقة، يعظم من الحقيقة بين جمل هذا الجسد»[٢]. ويذهب عالم اللغويات دونالد داڤيدسون أن «الوصول إلى معنى عبارات الآخرين وأفعالهم، وحتى أكثر سلوكياتهم شذوذًا، يتطلب العثور على قدر عظيم من الحقيقة والعقل فيها»[٣]. وحتى لو اختلفت معتقداتهم للغاية مع معتقداتك الخاصة «يجب أن تفترض أن الآخر الغريب إلى حد كبير مماثل لك أنت، وإلا وقعت فى خطر إنكار إنسانيتهم. ويخلص داڤيدسون أن «مبدأ الخير يفرض نفسه علينا». «وسواء كنا نحب ذلك أم لا، فلو أردنا فهم الآخرين وجب علينا أن ننظر إليهم باعتبارهم محقين فى معظم الأمور»[٤]. فى المجال العام؛ يفترض فى الناس عادة الخطأ حتى يبرهنوا على صوابهم، وقد أثر هذا لا محالة على كيفية فهمنا للكتاب المقدس.

يوافق «مبدأ الخير» المثال الدينى المتعلق بالتعاطف، أو واجب «المشاركة الشعورية» مع الآخر، وقد أصر بعض أعظم المفسرين فى الماضى ـ مثل هيلل ويسوع وبولس ويوحانن بن زاكاى وأكيبا وأوغسطين ـ على أن الخير والرقة الـمُحِبة ضرورة للتأويل الكتابى. وفى عالمنا المتصف بالاستقطاب الخطير، ينبغى لأصول مشتركة للتأويل بين اليهود والمسيحيين والمسلمين أن تختبر أولا الأخطاء الواردة فى النصوص المقدسة الخاصة بالديانات الثلاث، وحينئذ فقط نستطيع الإنصات بتواضع ورقة وإحسان إلى تفسيرات الآخرين.

ماذا يعنى تفسير الكتاب المقدس بأكمله باعتباره «تعليقًا» على القاعدة الذهبية؟ يتطلب ذلك أولا تقدير النصوص المقدسة للآخرين، ويذكر الحاخام مائير أن أى تأويل ينشر الكراهية

أو يحقر الحكماء الآخرين هو غير شرعى. واليوم ينبغى ادراج محمد وبوذا و*(rishis)* تحت «الحكماء الآخرين». وبروح قراءة ما يكل فيشبان لإصحاح ميخا الأخير، يجب على المسيحيين أن يتوقفوا عن النظر للتوراة باعتبارها مجرد توطئة للمسيحية، وأن يتعلموا قيمة أراء الحاخامات؛ وينبغى أن يعترف اليهود بيهودية يسوع وبولس، وأن يتعلموا تقدير آباء الكنيسة.

يزعم أوغسطين بأن النصوص المقدسة لا تعلم شيئًا سوى الإحسان، فكيف إذن نفسر مذابح يشوع وإساءة الأناجيل للفريسيين، ومعارك كتاب الرؤيا؟ مثلما نصحنا أوغسطين، يلزم وضع تلك المشاهد أولا فى سياقها التاريخى ودراستها بالطريقة التى سبق ذكرها. ولكن كيف جرى تأويلها فى الماضى؟ وهل تلقى الضوء على الافتقار لمبدأ الإحسان فى الخطاب السياسى المعاصرين؟

إننا نرى اليوم الكثير من ذلك اليقين الحاد فى المجالين الدينى والعلمانى، وبدلا من الاقتباس عن الكتاب المقدس بغرض النيل من الشواذ جنسيًا أو الليبراليين أو القسيسات، بمقدورنا استدعاء قاعدة الإيمان لدى أُغسطين: يجب على المفسر دائما أن يسعى وراء أكثر التأويلات إحسانًا للنص. وبدلا من استخدام مقاطع الكتاب المقدس، لدعم عقيدة زائلة، يتعين على علم التأويل الحديث أن يحافظ على المعنى الأصلى للميدراش، ألا وهو «الذهاب للبحث عن»، فالتأويل مسعى وراء معنى جديد. يرى بوبر أن كل قارىء يجب أن يقف أمام الكتاب المقدس مثلما وقف موسى أمام الشجيرة المحترقة، منصتًا بتصمم ومتأهبًا لتلقى وحى سيفرض عليه أن ينبذ الأفكار السابقة. ولو صدم ذلك المؤسسة الدينية، فلعلنا نذكرهم مع بالتازار أن السلطات تخضع أيضًا لا*ستدعاء* النصوص المقدسة.

تصر الديانات الكبرى كلها على أن ممارسة التعاطف كل يوم وكل ساعة ستقدمنا لله، ونرڤانا، وداو. ولعل التفسير القائم على «مبدأ الإحسان» سيشكل مجالا روحيًا نحتاجه بشدة فى عالمنا الممزق والمتناثر. إن الكتاب المقدس يحيق به خطر أن يصبح رسالة ميتة أو غير ذات مغزى؛ فتشوهه مزاعم العصمة الحرفية؛ ويناله الأصوليون العلمانيون ـ دائما بظلم ـ بالسخرية؛ وهو سيغدو أيضًا ترسانة مسممة تشعل الكراهية والجدال العقيم. ولذلك يمكن لتطوير علم تأويل أكثر تعاطفًا أن يقدم رواية مضادة لعالمنا المتنافر.

***

Introduction

1 Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, London, 1991, pp. 26–9; R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, p. 65.

Chapter 1

1 Ezekiel 1.

2 Ezekiel 3: 1–3.

3 Ezekiel 40–8; Psalm 137.

4 Geo Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala and Leipzig, 1950, *passim*; Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, London, 1993, pp. 59–61.

5 Deuteronomy 26: 5–9. This very early text was probably recited at one of the covenant festivals.

6 Joshua 3; 24.

7 For example, Psalms 2, 48, 87 and 110.

8 Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass., and London, 1973, pp. 148–50, 162–3.

9 William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The*

Textualization of Ancient Israel, Cambridge, 2004, pp. 35–47.

10 Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore and London, 1998, pp. 41–2.

11 Judges 5:4–5; Habakkuk 3:4–8. These are very ancient texts, dating back to the tenth century BCE.

12 George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore and London, 1973; N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, 1985; D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985; James D. Martin, 'Israel as a Tribal Society' in R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, 1989, pp. 94–114; H. G. M. Williamson, 'The Concept of Israel in Transition' in Clements, *The World of Ancient Israel*, pp. 141–63.

13 Deuteronomy 32: 8–9.

14 Psalm 82.

15 Psalms 47–48, 96, 148–51.

16 Psalm 89: 5–8; Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York and London, 2001, p. 9.

17 Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York and London, 1990, pp. 44–9.

18 R. E. Clements, *Abraham and David*, London, 1967.

19 David S. Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, New York and London, 1998, pp. 89–90.

20 Exodus 24: 9–31; 18. Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, pp. 121–34.

21 Exodus 24:9, 11. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, p. 86.

22 Hosea 6: 6.

23 Hosea 11: 5–6.

24 Amos 1: 3–5; 6: 13; 2: 4–16.

25 Amos 5: 24.

26 Isaiah 6: 1–9.

27 Isaiah 6: 11–13.

28 Isaiah 6: 3.

29 Isaiah 2: 10–13; 10: 5–7. cf. Psalm 46: 5–6.

30 William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, Mich., and Cambridge, UK, 2001, p. 280.

31 Isaiah 7: 14. This is a literal translation of the verse, and does not follow the traditional version of the Jerusalem Bible.

32 Isaiah 9: 1.

33 Isaiah 9: 5–7.

34 2 Kings 21: 2–7; 23: 11; 23: 10; Ezekiel 20: 25–6; 22: 30.

35 Cf. Psalms 68: 18; 84: 12. Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, p. 734.

36 2 Kings 22.

37 Exodus 24: 3.

38 Exodus 24: 4–8. This is the only other place in the Bible where the phrase *sefer torah* is found. Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, pp. 124–6.

39 2 Kings 23: 4–20.

40 Deuteronomy 12–26.

41 Deuteronomy 11: 21.

42 R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, pp. 89–95; Sperling, *The Original Torah*, pp. 146–7.

43 1 Kings 8: 27.

44 Judges 2: 7.

45 1 Kings 13: 1–2; 2 Kings 23: 15–18; 2 Kings 23: 25.
46 Jeremiah 8: 8–9; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, pp. 114–17.
47 Haym Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition*, 28, 1994.
48 Deuteronomy 12: 2–3.
49 Joshua 8: 24–5.
50 2 Kings 21: 10–15.
51 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 321–5.
52 Leviticus 17–26.
53 Leviticus 25–7; 35–8; 40.
54 Exodus 29: 45–6.
55 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 321.
56 Exodus 40: 34, 36–8.
57 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 421.
58 Peter Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century BC*, London, 1968, pp. 254–5.
59 Leviticus 19: 2; *qaddosh* (holy) means 'separate; other'.
60 Leviticus 26: 12; trans. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 298.
61 Leviticus 25.
62 Leviticus 19: 33–4.
63 Genesis 2: 5–17.
64 Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, pp. 167–71.
65 Psalms 89: 10–13; 93: 1–4; Isaiah 27: 1; Job 7: 12; 9: 8; 26: 12; 38: 7–11.
66 Genesis 1: 31.
67 Isaiah 44: 28.
68 Isaiah 41: 24.

69 Isaiah 45: 5.

70 Isaiah 51: 9–10.

71 Isaiah 42: 1–4; 49: 1–6; 50: 4–9; 52: 13; 53: 12.

72 Isaiah 49:6.

Chapter 2

1 Malachi 1: 6–14; 2: 8–9.

2 It is very difficult to date this period accurately. See Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, pp. 880–83; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 29–32; W. D. Davies and Louis Finkelstein (eds), *The Cambridge History of Judaism*, 2 vols, Cambridge, UK, 1984, vol. I, pp. 144–53.

3 The tribe of Levi had originally been singled out to serve Yahweh in the desert tabernacle (Numbers 1: 48–53; 3: 5–40). But after the exile, they had become second-class priests, subject to those priests who were direct descendants of Aaron, Moses's brother.

4 Nehemiah 8: 7–8.

5 Nehemiah 8: 12–16.

6 Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington and Indianapolis, 1989, pp. 64–5; Gerald L. Bruns, 'Midrash and Allegory; The Beginnings of Scriptural Interpretation', in Robert Alter and Frank Kermode (eds), *The Literary Guide to the Bible*, London, 1978, pp. 626–7.

7 Ezra 1: 6. Fishbane translation in *Garments of Torah*, p. 65.

8 Ezra 1: 10. Fishbane translation, ibid., p. 66.

9 Ezra 1: 6, 9; cf. Ezekiel 1: 3.

10 1 Samuel 9: 9; 1 Kings 22: 8, 13, 19; cf. Nehemiah 7: 65.

11 Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, London, 1993, p. 290.
12 Ezra 10.
13 Fishbane, *Garments of Torah*, p. 64.
14 Bruns, 'Midrash and Allegory', pp. 626–7.
15 Proverbs 29: 4–5.
16 I Kings 5: 9–14.
17 Job 42: 3.
18 Ben Sirah 24: 1–22. (This book is also called Ecclesiasticus.)
19 Ben Sirah 24: 23.
20 Proverbs 8: 22, 30–31.
21 Ben Sirah 24: 20.
22 Ben Sirah 24: 21.
23 Ben Sirah 24: 28–9.
24 Ben Sirah 35: 1–6.
25 Ben Sirah 35: 7–11.
26 Ben Sirah 24: 33.
27 Fishbane, *Garments of Torah*, pp. 67–9; Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder, The Invention of the Bible and the Talmuds*, New York, San Diego and London, 1998, pp. 89–90.
28 Ezekiel 14: 14; 28: 15.
29 Daniel 1: 4.
30 Daniel 1: 18.
31 Daniel 7: 25.
32 Daniel 11: 31.
33 Daniel 7: 13–14.
34 Jeremiah 25: 11–12; Daniel 9: 3.
35 Daniel 9: 3.
36 Daniel 10: 3.

37 Daniel 9: 21; 10: 16 cf. Isaiah 6: 6–7; Daniel 10: 4–6 cf. Ezekiel 1: 1, 24, 26–8.
38 Daniel 11: 35; 12: 9–10.
39 Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 160–67.
40 Jacob Neusner, 'Judaism and Christianity in the First Century', in Philip R. Davies and Richard T. White (eds), *A Tribute to Geza Vermes; Essays in Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield, 1990, pp. 256–7.
41 Fishbane, *Garments of Torah*, pp. 73–6.
42 Bruns, 'Midrash and Allegory', p. 634.
43 Flavius Josephus, *The Jewish Antiquities*, 18.21. Scholars give different estimates of the population of Palestine at this time; some put it at 2.5 million; others at 1 million; some at a mere 500,000.
44 Jacob Neusner, 'Varieties of Judaism in the Formative Age', in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, 2 vols, London, 1986, 1988, p. 185; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63* BCE *to 66 CE*, London and Philadelphia, 1992, pp. 342–7.
45 Josephus, *Jewish Antiquities*, 17.42.
46 Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 144–70.
47 Ibid., pp. 171–89.
48 Psalms of Solomon, 17: 3. Akenson translation.
49 Florentino Garcia Martinez (ed.), *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden, 1994, p. 138.
50 Josephus, *The Jewish War*, translated by G. A. Williamson, Harmondsworth, 1959, 2: 258–60; Josephus, *Jewish Antiquities*, 20: 97–9, cf. Acts of the Apostles 5: 36.
51 Matthew 3: 1–2.
52 Luke 3: 3–14; Josephus, *Jewish Antiquities*, 18: 116–19.
53 Mark 1: 14–15. The terms 'Kingdom of God' and 'Kingdom of

Heaven' were used interchangeably. Some Jews felt it more respectful to avoid the word 'God' and preferred 'Heaven' instead.

54 Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, pp. 36–44; Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 124–5; Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p. 58; Bruns, 'Midrash and Allegory', pp. 636–7.

55 Moses Hadas (ed. and trans.), *Aristeas to Philcrates*, New York, 1951, pp. 21–3.

56 Philo, *The Life of Moses* in *Philo*, translated by F. H. Colson, Cambridge, Mass., 1950, 6: 476.

57 Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, pp. 3–4; Bruns, 'Midrash and Allegory', pp. 637–42; Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco, 1995, pp. 254–6; Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 128–32; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, pp. 46–7.

58 Philo, *The Migration of Abraham*, l.16, in *Philo in Ten Volumes*, translated by F. H. Colson and G. H. Whitaker, Cambridge, Mass, and London, 1958, vol. II.

59 Bruns, 'Midrash and Allegory', pp. 638–9.

60 Philo, *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and His Brother Cain*, vol. II, ll. 95–7. Colson and Whitaker translation.

61 Philo, *Special Laws*, 1: 43. Colson and Whitaker translation.

62 Philo, *On the Confusion of Tongues*, ll. 146–7.

63 Philo, *Abraham*, l. 121. Colson and Whitaker translation.

64 Philo, *On the Confusion of Tongues*, l. 147. Colson and Whitaker translation.

65 Philo, *The Migration of Abraham*, ll. 34–5. Colvin and Whitaker translation.
66 Dio Cassius, *History*, 66: 6; Josephus, *Jewish War*, 6: 98.

Chapter 3

1 Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder, The Invention of the Bible and the Talmuds*, New York, San Diego and London, 1998, pp. 212–13.
2 Josephus, *The Jewish War*, translated by G. A. Williamson, Harmondsworth, 1959, 6: 312–13; Tacitus, *Histories*, 5: 13; Suetonius, *Vespasian*, 4. Paula Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, London, 2000, p. 246.
3 Mark 8: 27–33.
4 Mark 5: 12; Matthew 27: 17, 22; cf. Josephus, *Jewish Antiquities* 18: 63–4.
5 1 Corinthians 15: 20.
6 Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 94; Fredricksen, *Jesus*, pp. 262–3.
7 Matthew 19: 28.
8 Luke 24: 53; Acts 2: 46.
9 Matthew 26: 29; Mark 14: 25.
10 Acts 4: 32–5.
11 Matthew 5: 3–12; Luke 6: 20–23; Matthew 5: 38–48; Luke 6: 27–38; Romans 12: 9–13, 14; 1 Corinthians 6: 7; Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 102; Fredricksen, *Jesus*, p. 243.
12 Matthew 12: 17; Romans 13: 6–7.
13 Matthew 5: 17–19; Luke 16: 17.
14 Luke 23: 56.
15 Galatians 2: 11–12.

16 Matthew 7: 12; Luke 6: 31; cf Romans 13: 10 and Shabbat 31a.
17 Mark 13: 1–2.
18 1 Corinthians 1: 22.
19 Matthew 21: 31.
20 Acts 8: 1, 18; 9: 2; 11: 19.
21 Fredricksen, *Jesus*, pp. 60–61.
22 Galatians 2: 1–10; 5: 3; Acts 15.
23 Acts 10–11.
24 Acts 11: 26.
25 Thus Romans 1: 20–32.
26 In the ancient world, people did not usually eat red meat that had not been sacrificed and consecrated in a temple.
27 Isaiah 2: 2–3; Zephaniah 3: 9; Tobit 14: 6; Zechariah 8: 23.
28 Galatians 1: 1–16.
29 The authorship of the first epistle to the Thessalonians is disputed; it may not have been written by Paul.
30 1 Thessalonians 1: 9; 1 Corinthians 5: 1–13; 8: 4–13; 10: 4.
31 Joel 3: 1–5; Acts 2: 14–21.
32 Romans 8: 9; Galatians 4: 16; Fredricksen, *Jesus*, pp. 133–5.
33 Romans 9: 1–33.
34 Julia Galambush, *The Reluctant Paring. How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book*, San Francisco, 2005, p. 148.
35 Psalm 69: 9; Romans 15: 3.
36 Romans 15: 4. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, p. 72. My italics.
37 2 Corinthians 3: 9–18. Galambush, *Reluctant Parting*, pp. 145–6.
38 Romans 5: 12–20; cf. 1 Corinthians 15: 45.
39 Genesis 15: 6.
40 Romans 4: 22–4. My italics.

41 Galatians 3: 8; Genesis 12: 3.

42 Galatians 4: 22–31.

43 Hebrews 3: 1–6.

44 Hebrews 4: 12–9: 28.

45 Hebrews 11: 1.

46 Hebrews 11: 32.

47 Hebrews 11: 40.

48 Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 213.

49 2 Peter 3: 15; Ignatius of Antioch, *Letter to the Ephesians* 2: 12.

50 A collection of these Gnostic gospels was discovered at Nag Hammadi in Egypt in 1945.

51 Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 229–43.

52 See, for example, Mark 14: 61–4.

53 Philippians 2: 6–11.

54 Daniel 7: 13; Matthew 24: 30; 26: 65; Mark 13: 26; 14: 62; Luke 17: 22; 21: 25; 22: 69.

55 John 1: 1–14; Hebrews 1: 2–4.

56 Luke 2: 25; Matthew 12: 14–21; 26: 67; Acts 8: 32–4; 1 Peter 2: 23–4.

57 Psalms 69: 21; 31:6; 22:18; Matthew 33–6.

58 Isaiah 7: 14; Matthew 1: 22–3.

59 David Flusser, *Jesus*, New York, 1969, p. 72.

60 Fredricksen, *Jesus*, p. 19.

61 There is a widespread belief that Luke was a gentile, but there is no hard evidence for this.

62 Mark 13: 9–19, 13.

63 Mark 4: 3–9; 8: 17–18.

64 Mark 2: 21–2.

65 Mark 13: 33–7.

66 Mark 14: 58–61; 15: 29.

67 Mark 13: 5–27.

68 Mark 13: 14; Daniel 9: 27.

69 Mark 11: 15–19; Isaiah 56: 7; Jeremiah 7: 11.

70 Mark 14: 21, 27.

71 Psalm 41: 8.

72 Zechariah 13: 7.

73 Mark 16: 8. In the earliest manuscripts Mark's gospel ends here. The next twelve verses describing Jesus's resurrection appearances were almost certainly added later.

74 Mark 1: 15. This is a literal translation of the Greek and does not follow the Jerusalem Bible.

75 Matthew 13: 31–50.

76 Matthew 5: 17.

77 Matthew 5: 11; 10: 17–23.

78 Matthew 24: 9–12.

79 Genesis 16: 11; Judges 13: 3–5; Genesis 17: 15–21.

80 Matthew 8: 17; Isaiah 53: 4.

81 Matthew 5: 1.

82 Matthew 5: 19.

83 Matthew 5: 21–39.

84 Matthew 5: 38–48.

85 Matthew 9: 13; Hosea 6: 6; cf. Aboth de Rabbi Nathan 1.4.11a.

86 Matthew 7: 12; cf. B. Shabbat, 31a.

87 Matthew 12: 16, 41, 42.

88 M. Pirke Avoth, 3: 3, in C. C. Montefiore and H. Loewe (eds), *A Rebbinic Anthology*, New York, 1974, p. 23.

89 Matthew 18: 20; Galambush, *Reluctant Parting*, pp. 67–8.

90 Luke 24: 13–35; Galambush, *Reluctant Parting*, pp. 91–2; Gabriel Josipovici, 'The Epistle to the Hebrews and the Catholic Epistles', in Robert Alter and Frank Kermode (eds),

The Literary Guide to the Bible, London, 1987, pp. 506–7.

91 John 1: 1–5.

92 John 1: 30.

93 1 John 4: 7–12; John 15: 12–13.

94 John 15:18–27; 1 John 3: 12–13.

95 John 6: 60–66.

96 1 John 2: 18–19.

97 1 John 4: 5–6.

98 John 7: 34; 8: 19–21.

99 John 2: 19–21.

100 John 8: 57.

101 M. Sukkah 4: 9; 5: 2–4; John 7: 37–39; 8: 12.

102 John 6: 32–6.

103 John 8: 58. The phrase *Ani Waho*: I Am, was used in the Sukkoth rituals and was probably a term for the *Shekhinah*; W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Chrisitainity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley, 1974, pp. 294–5.

104 Galambush, *Reluctant Parting*, pp. 291–2.

105 Revelation 21: 22–4.

106 Luke 18: 9–14.

107 Matthew 27: 25.

108 Matthew 23: 1–33.

109 John 11: 47–53; 18: 2–3. The one honourable exception is the Pharisee Nicodemus, who comes secretly to Jesus for private instruction (John 3: 1–21).

Chapter 4

1 Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder, The Invention of the Bible and the Talmuds*, New York, San Diego and London, 1998), pp. 319–25.

2 B. Berakhot 8b; 63b; B. Avodah Zarah 3b.
3 Pesikta Rabbati 14: 9 in William Braude (trans.), *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 2 vols, New Haven, 1988; Gerald L. Bruns, 'Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation', in Robert Alter and Frank Kermode (eds), *The Literary Guide to the Bible*, London, 1987, p. 630.
4 Bruns, 'Midrash and Allegory', p. 629.
5 B. Shabbat, 31a in A. Cohen (ed.), *Everyman's Talmud*, New York, 1975, p. 65.
6 Sifra on Leviticus 19: 11.
7 Genesis 5: 1; C. G. Montefiore, 'Preface' in C. G. Montefiore and H. Loewe (eds), *A Rabbinic Anthology*, New York, 1974, p. xl.
8 Aboth de Rabbi Nathan, 1.4.11a in Montefiore and Loewe (eds), *A Rabbinic Anthology*, pp. 430–1. Hosea 6: 6.
9 Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington and Indianapolis, 1989, p. 37.
10 Ben Sirah, 50.
11 M. Pirke Avoth, 1: 2.
12 Psalm 89: 2; Aboth de Rabbi Nathan, 1.4.11a in Montefiore and Loewe (eds), *A Rabbinic Anthology*, p. 430.
13 B. Menahoth, 29b.
14 M. Rabbah, Numbers 19: 6.
15 M. Avoth, 5: 25; Fishbane, *Garments of Torah*, p. 38.
16 Eliyahu Zatta, 2.
17 Sifra on Leviticus 13.47 in Fishbane, *Garments of Torah*, p. 115.
18 John Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature, An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge, 1969, pp. 54–5.
19 Bruns, 'Midrash and Allegory', p. 629.

20 Fishbane, *Garments of Torah*, pp. 22–32.

21 Deuteronomy 21: 23.

22 M. Sanhedrin, 6: 4–5.

23 Fishbane, *Garments of Torah*, p. 30.

24 Sifre Benidbar, Pisqa 84; Zechariah 2: 12; Fishbane translation, *Garments of Torah*, pp. 30–31.

25 Deuteronomy 30: 12.

26 Exodus 33: 2, as interpreted in the midrash.

27 Baba Metziah, 59b in Montefiore and Loewe (eds), *A Rabbinic Anthology*, pp. 340–41.

28 Genesis Rabbah 1: 14.

29 B. Sanhedrin, 99b.

30 Ibid.

31 Jeremiah 23: 29.

32 M. Song of Songs Rabbah 1.10.2; Bruns, 'Midrash and Allegory', p. 627; Fishbane, 'Midrash and the Nature of Scripture', p. 19.

33 B. Hagigah 14b; T. Hagigah 2: 3–4; J. Hagigah 2: 1, 77a.

34 M. Tohorot; Yadayim 3: 5, translated by Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, London, 1993, p. 253.

35 Leviticus Rabbah 8: 2; Sotah 9b.

36 J. Hagigah 2: 1.

37 T. Sanhedrin 11: 5; T. Zabiim 1: 5; T. Maaser Sheni 2: 1; Bowker, *The Targums*, pp. 49–53.

38 Dio Cassius, *History*, 69: 2.

39 Traditionally this is believed to have happened at Yavneh, but there are good arguments for assigning this development to the Usha period, which was more committed to written scripture.

40 Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 324–5.
41 In M. Yadayim 4: 3; M. Edayyoth 8: 7; M. Peah 2: 6; M. Rosh Hashanah 2: 9 the Mishnah gives a Mosaic reference to its *halakoth*, but does not claim to derive them from Moses or Sinai; Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 302–303.
42 Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pp. 116–17.
43 Jacob Neusner, *Medium and Message in Judaism*, Atlanta, 1989, p. 3; 'The Mishnah in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds', *Journal of Biblical Literature*, 11, Summer 1993; Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 305–20.
44 Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981, pp. 87–91, 97–101, 132–1–37, 150–53.
45 B. Menahoth, 110a.
46 Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 329–39.
47 This is a body of doubtful historicity, not mentioned in the Mishnah.
48 Joshua 24: 51.
49 Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York, 1995, p. 46.
50 Pirke Avoth, 1: 1; 3: 13 in Jacob Neusner (trans.), *The Mishnah, A New Translation*, New Haven, 1988.
51 Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 361–2.
52 Ibid., pp. 366–95.
53 Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, pp. 67–8.
54 B. Yoma, 81a.
55 Davod Kraemer, *The Mind of the Talmud. An Intellectual History of the Bavli*, New York and Oxford, 1990, p.151.
56 B. Zebatim, 99a.
57 B. Baba Batara, 12a.

58 Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pp. 102–4; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 66.

59 Louis Jacobs, *The Talmudic Argument. A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, Cambridge, 1984, pp. 20–23; 203–13.

60 Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 379.

61 Mekhilta de R. Ishmael, Beshalah, 7; Fishbane, *Garments of Torah*, p. 124.

62 B. Qedoshim, 49b; Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pp. 116–17.

63 William G. Braude (ed. and trans.), *Pesikta Rabbati Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 2 vols, New Haven, 1968, *Piska* 3: 2.

Chapter 5

1 Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco, 1995, pp. 266–73.

2 Justin, *Apology*, 1.36; Mack, *Who Wrote the New Testament?*, p. 269.

3 Apologia 1: 63.

4 Irenaeus, *Against Heresies*, 4: 23.

5 R. R. Reno, 'Origen', in Justin S. Holcomb (ed.), *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*, New York and London, 2006, pp. 23–4; R. M. Grant, *Irenaeus of Lyon*, London, 1997, pp. 47–51.

6 Ephesians 1: 10, Revised Standard Version. Ephesians was probably not written by Paul himself.

7 David S. Pacini, 'Excursus: Reading Holy Writ: the Locus of Modern Spirituality', in Louis Dupre and Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, London and New York, 1989, p. 177.

8 Irenaeus, *Against Heresies*, 1: 8–9.
9 Mack, *Who Wrote the New Testament?* pp. 285–6.
10 Matthew 13: 38–44.
11 Irenaeus, *Against Heresies*, 4.26.1; Reno, 'Origen', p. 24.
12 Eusebius, *Demonstratio* Evangelium, 4: 15 in J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, Paris, 1857–66, vol. 22, p. 296. My italics.
13 Ibid.
14 Reno, 'Origen'; David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford and New York, 1994, pp. 89–91; Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, pp. 61–2.
15 R. B. Tollington (trans.), *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen*, London, 1929, p. 54. Gerald L. Bruns, 'Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation', in Robert Alter and Frank Kermode (eds), *A Literary Guide to the Bible*, London, 1987, p. 365.
16 Matthew 5: 29.
17 Origen, *On First Principles*, 4.3.1. He is commenting on a verse as translated in the Septuagint.
18 Exodus 25–31; 35–40.
19 Genesis 3: 8.
20 Matthew 10: 9.
21 *On First Principles*, 4.3.1 in G. W. Butterworth (trans.), *Origen; On First Principles*, Gloucester, Mass., 1973.
22 Homilies on Ezekiel 1: 2 quoted in Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, p. 60.
23 Genesis 20.
24 Exodus 12: 37.
25 Matthew 6: 20.

26 Exodus 13: 21.
27 1 Corinthians 10: 1–4.
28 Ibid., cf. John 6: 51.
29 Matthew 6: 20.
30 Matthew 19: 21.
31 Ronald E. Haine (trans.), *Origen: Homilies on Genesis and Exodus*, Washington DC, 1982, p. 277; Reno, 'Origen', pp. 25–6.
32 Reno, 'Origen', p. 29.
33 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, translated by Willard R. Trask, New York, 1959.
34 Origen, *On First Principles*, Preface, para. 8. Butterworth translation.
35 Ibid., 4.2.3.
36 Ibid., 2.3.1.
37 Ibid., 4.2.9.
38 Ibid.
39 Ibid., 4.2.3.
40 Ibid., 4.2.7.
41 Ibid., 4.1.6.
42 R. P. Lawson (trans.), *Origen, The Song of Songs: Commentary and Homilies*, New York, 1956, p. 44.
43 Song of Songs 1: 2.
44 Ephesians 5: 23–32.
45 Lawson, *Song of Songs*, p. 60.
46 Ibid., p. 61.
47 Origen, *Commentary on John*, 6:1 in Reno, 'Origen', p. 28.
48 Matthew 19: 21.
49 Douglas Burton Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York and Oxford, 1993, pp. 297–8; Kling, *Bible in History*, pp. 23–40.

50 Beldon C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Monastic Spirituality*, New York and Oxford, 1998, p. 175.

51 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine.1. The Emergence of Catholic Tradition (100–600)*, Chicago and London, 1971, pp. 191–200.

52 Matthew 26: 39; 24: 36; 17: 5.

53 Basil, *On the Holy Spirit*, 28: 66.

54 Basil, *Epistle*, 234: 1.

55 Denys the Areopagite was the name of St Paul's first convert in Athens.

56 Denys, *Mystical Theology*, 3 in Paul Rosea, 'The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius' in Bernard McGinn and John Meyendorff (eds), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, London, 1985, p. 142.

57 Maximus, *Ambigua*, in Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 91, p. 1085.

58 Romans 13: 13–14.

59 Augustine, *Confessions*, 8.12.29, in Philip Burton (trans.), *Augustine, The Confessions*, London, 2001.

60 Ibid., *Confessions*, 7.18.24.

61 Ibid., *Confessions*, 13.15.18. Pamela Bright, 'Augustine', in Holcomb (ed.), *Christian Theologies of Scripture*, pp. 39–50.

62 Exodus 33: 23. Augustine, *The Trinity*, 2.16.27; G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984, pp. 3–6.

63 Augustine, *Confessions*, 12.25.35.

64 Ibid., Burton translation.

65 Deuteronomy 6: 5; Matthew 22: 37–9; Mark 23: 30–31; Luke 10: 17.

66 John 5: 10. Augustine, *Confessions*, 12.25.35.

67 Augustine, *Confessions*, 12.25.34–5, in Philip Burton (trans.) *Augustine, The Confessions*, London, 1907.

68 Deuteronomy 6: 5; Matthew 22:37–9; Mark 12: 30–31; Luke 10: 17; Augustine, *Confessions*, 12.25.35, Burton translation.

69 Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, p. 11.

70 D. W. Robertson (trans.), *Augustine: On Christian Doctrine*, Indianapolis, 1958, p. 30.

71 Ibid.

72 Augustine, On Psalm 98: 1 in Michael Cameron. 'Enerrationes in Pslamos', in Allen D. Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages*, Grand Rapids, 1999, p. 292.

73 1 Corinthians 12: 27–30; Colossians 1: 15–20. Charles Kannengiesser, 'Augustine of Hippo', in Donald Mc.Kim (ed.), *Major Biblical Interpreters*, Downers Grove, Ill., 1998, p. 22.

Chapter 6

1 John Cassian, *Collationes*, 1.17.2.

2 Ewart Cousins, 'The Humanity and Passion of Christ', in Jill Raitt (ed.), with Bernard McGinn and John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, London, 1988, pp. 377–83.

3 Gregory, *Homilies on Ezekiel*, 2.2.1.

4 Gregory, *Morals on Job*, 4.1.1. G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984, pp. 56, 143, 164.

5 Gregory, *On the First Book of Kings*, 1.

6 James F. McCrae, 'Liturgy and Eucharist: West', in Raitt, *Christian Spirituality*, pp. 428–9.

7 Luke 14: 27.

8 Jonathan Riley-Smith, 'Crusading as an Act of Love', *History*, 65, 1980.
9 Evans, *Language and Logic*, pp. 37–47; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, pp. 31–57.
10 Ibid., pp. 121–7. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, 2005, p. 106.
11 Smalley, *Study of the Bible*, p. 123.
12 Joseph Bekhor Shor, *Commentary on Exodus*, 9: 8.
13 Hugh of St Victor, *Didascalion*, 8–11; Smalley, *Study of the Bible*, pp. 69–70.
14 Smalley, *Study of the Bible*, pp. 86–154.
15 Ibid., p. 139.
16 Evans, *Language and Logic*, pp. 17–23.
17 Anselm, *Cur Deus Homo*, 1: 11–12; 1: 25; 2: 4; 2: 17.
18 Evans, *Language and Logic*, pp. 70–71; 134–41.
19 Bernard, *Epistle*, 191.1 in J. P. Migne (ed) *Patrologia Latina*, Paris, 1878–90, vol. 182, p. 357.
20 Cf. 1 Corinthians 13: 12. Quoted in Henry Adams, *Mont St Michel and Chartres*, London, 1986, p. 296.
21 Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, London, 1993, pp. 29–37; David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford and New York, 2004, pp. 96–112.
22 Irene M. Edmonds and Killian Walsh (trans.), *The Works of Bernard of Clairvaux: On the Song of Songs*, 4 vols, vol. 1, Spencer, Mass.; vols 2–4, Kalamazoo, Michigan, 1971–1980, vol. 1, p. 54.
23 Ibid., vol. 2, p. 28.
24 Ibid., vol. 2, pp. 30–32.
25 Ibid., vol. 1, p. 2.

26 Ibid., vol. 4, p. 86.

27 Ibid., p. 4.

28 Kling, *The Bible in History*, p. 103.

29 Edmonds and Walsh, *On the Song of Songs*, vol. 1, p. 16.

30 Evans, *Language and Logic*, pp. 44–7.

31 Henry Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, Philadelphia, 1942.

32 Abraham Cohen, *The Teachings of Maimonides*, London, 1927; David Yellin and Israel Abrahams, *Maimonides*, London, 1903.

33 Moses Friedlander, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London, 1877; Louis Jacobs, *Jewish Biblical Exegesis*, New York, 1973, pp. 8–21.

34 Deuteronomy 1 : 1; my italics. This does not follow the Jerusalem Bible but is a literal translation of the Hebrew, as read by Ibn Ezra.

35 Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish–Christian Disputation in the Middle Ages*, London and Toronto, 1982, pp. 95–150; Solomon Schechter, *Studies on Judaism*, Philadelphia, 1945, pp. 99–141.

36 Moshe Idel, 'PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics', in John J. Collins and Michael Fishbane (eds), *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, Albany, 1995, pp. 251, 255–6.

37 See Chapter 4, p. 90.

38 Collins and Fishbane, *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, p. 249–57; Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington and Indianapolis, 1989, pp. 113–20.

39 Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p. 112.

40 Gershom Scholem, 'The Meaning of Torah in Jewish Mysticism', in *On the Kabbalah and Its Symbolism*, translated by Ralph Manheim, New York, 1965, p. 33.
41 Ibid., pp. 11–158; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995 edn, pp. 1–79, 119–243; Michael Fishbane, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, Mass., and London, 1998, pp. 99–126; Fishbane, *Garments of Torah*, pp. 34–63.
42 Zohar, 1.15.a in Gershom Scholem (trans. and ed.), *Zohar, The Book of Splendor; Basic Readings from the Kabbalah*, New York, 1949, pp. 27–8.
43 Fishbane, *The Exegetical Imagination*, pp. 100–1.
44 Zohar, II.94b in Scholem, *Zohar,The Book of Splendor*, p. 90.
45 Ibid.
46 Ibid., p. 122.
47 Zohar, III. 152a in Scholem, *Zohar,The Book of Splendor*, p. 121.
48 Zohar, II. 182a
49 A. Hudson, *Selections from English Wycliffite Writings*, Cambridge, 1978, pp. 67–8.

Chapter 7

1 Jerry S. Bentley, *The Humanists and Holy Writ; New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, 1983; Debora Kuller Shuger, *The Renaissance Bible, Scholarship, Sacrifice, Subjectivity*, Berkeley, Los Angeles and London, 2004); Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of Scripture Through the Ages*, New York, 2005, pp. 112–28; William J. Bouwsma, 'The Spirituality of Renaissance Humanism', in Jill Raitt (ed.) with Bernard McGinn and John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*,

London, 1988; James D. Tracy, 'Ad Fontes, The Humanist Understanding of Scripture', in Raitt (ed.), *Christian Spirituality*.

2 Charles Trinkaus, *The Poet as Philosopher, Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, New Haven, 1977, p. 87.

3 Quoted in Alastair McGrath, *Reformation Thought, An Introduction*, Oxford and New York, 1988, p. 73.

4 Marc Leinhard, 'Luther and the Beginnings of the Reformation', in Raitt (ed.), *Christian Spirituality*, p. 269.

5 Richard Marius, *Martin Luther: The Christian between God and Death*, Cambridge, Mass., and London, 1999, pp. 73–4, 213–15, 486–7.

6 G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: the Road to Reformation*, Cambridge, 1985, p. 8.

7 Ibid., p. 100.

8 David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford and New York, 2004, pp. 120–49.

9 Philip S. Watson, *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, Philadelphia, 1947, p. 149.

10 Martin Luther, *Luther's Works* (*LW*), 55 vols, edited by Jaroslav Pelikan and Helmut Lehmann, Philadelphia and St Louis, 1955–86, vol. 33, p. 26.

11 Emil G. Kraeling, *The Old Testament Since the Reformation*, London, 1955, pp. 145–6.

12 Psalm 72: 1

13 Psalm 71: 2.

14 Leinhard, 'Luther and the Beginnings of the Reformation', p. 22.

15 Romans 1: 17, quoting Habakkuk 2: 4.

16 McGrath, *Reformation Thought*, p. 74.

17 *LW*, vol. 25, pp. 188–9.

18 Martin Luther, *Sermons*, 25:7; *LW*, vol. 10, p. 239.

19 Mickey L. Mattox, 'Martin Luther', in Justin S. Holcomb (ed.), *Christian Theologies of Scripture*, New York and London, 2006, p. 101; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: Volume 4: Reformation of Church and Dogma*, Chicago and London, 1984, pp. 168–71; Leinhard, 'Luther and the Beginnings of the Reformation', p. 274–6.

20 Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia, 1981, p. 83; Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, 1950, p. 90.

21 Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, translated by Robert C. Schultz, Philadelphia, 1988, p. 154.

22 Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, London, 1993, pp. 204–5; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 145.

23 Leinhard, 'Luther and the Beginnings of the Reformation', pp. 276–86; Pelikan, *The Christian Tradition*, pp. 180–81.

24 He found biblical support for his belief in John 3: 8.

25 Fritz Buster, 'The Spirituality of Zwingli and Bullinger in the Reformation of Zurich', in Raitt (ed.), *Christian Spirituality*; Kraeling, *The Old Testament*, pp. 21–2.

26 Kraeling, *The Old Testament*, pp. 30–32; Randall C. Zachman, 'John Calvin', in Holcomb (ed.), *Christian Theologies*, pp. 117–29.

27 Alastair McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, p. 131; Zachmann, 'John Calvin', p. 129.

28 Commentary on Genesis 1: 6 in *The Commentaries of John Calvin on the Old Testament*, 30 vols, Calvin Translation Society, 1643–48, vol. 1, p. 86.

29 Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, translated by Robert C. Schultz, Philadelphia, 1988, p. 154.

30 Quoted in Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind; Understanding the Ideas that have Shaped Our World View*, New York and London, 1990, p. 300.

31 William R. Shea, 'Galileo and the Church', in David C. Lindberg and Ronald E. Numbers (eds), *God and Nature; Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley, Los Angeles and London, 1986, pp. 124–5.

32 Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 128.

33 Gershom Scholem, *Sabbetai Sevi, The Mystical Messiah*, London and Princeton, pp. 30–45; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995 edn, pp. 245–80; 'The Messianic Idea in Kabbalism' in Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, New York, 1971, pp. 43–8; 'The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism' in Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, translated by Ralph Manheim, New York, 1965; 'Kabbalah and Myth' in Scholem, *On the Kabbalah*, pp. 90–117.

34 Scholem, *Sabbetai Sevi*, pp. 37–42.

35 As reported in Hyam Vital, *Sh'ar Ma'amar Razal* 16c, in Scholem, 'The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism', pp. 72–5.

36 R. J. Wenlowsky, 'The Safed Revival and Its Aftermath' in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, 2 vols, London, 1986, 1989, vol. 2, pp. 15–17; Louis Jacobs, 'The Uplifting of the Sparks', in ibid., pp. 108–11.

37 Laurence Fine, 'The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah' in Green (ed.), *Jewish Spirituality*, vol. 2, pp. 73–8.

38 Matthew 26: 26.

39 John W. Fraser (trans.), *John Calvin: Concerning Scandals*, Grand Rapids, MI, 1978, p. 81.

40 Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 132.

41 *LW*, vol. 36, p. 67.

42 Calvin, *Commentaries*, translated and edited by J. Harontinian and L. P. Smith, London, 1958, p. 104.

43 Yirmanyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols, Princeton, 1989, vol. 1, p. 17.

44 Kling, *Bible in History*, pp. 205–7; Alan Heimert and Andrew Delbanco (eds), *The Puritans in America: A Native Anthology*, Cambridge, Mass., 1988.

45 Deuteronomy 30: 15–17; John Winthrop, 'A Model of Christian Charity', in Perry Miller, *The American Puritans: Their Prose and Poetry*, Garden City, NY, 1956, p. 83.

46 Robert Cushman, 'Reasons and Considerations' in Heimert and Delbanco (eds), *The Puritans in America*, p. 44.

47 Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History*, London, 1983, p. 90.

48 Isaiah 2: 1–6.

49 Edward Johnson, 'Wonder-Working Providence of Sion's Savior in New England', in Heimert and Delbanco (eds), *The Puritans in America*, p. 115–16.

50 Exodus 19:4; Kling, *Bible in History*, pp. 206–7.

51 Kling, *Bible in History*, pp. 207–29; Theophilus H. Smith, 'The Spirituality of Afro-American Traditions', in Louis Dupre and Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, New York and London, 1989; Lewis V. Baldwin and Stephen W. Murphy, 'Scripture in the African-American Christian Tradition', in Holcomb (ed.), *Christian Theologies*;

Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, New York and Oxford, 1987.

52 Genesis 9: 25.

53 Ephesians 6: 5.

54 James Hal Cone, *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia, 1970, pp. 18–19, 26.

55 Exodus 21: 7–11; Genesis 16; 21: 8–21. Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, NY, 2003, pp. 144–9.

Chapter 8

1 Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, London, 1993, pp. 184–94.

2 Diderot, Letter to Falconet, 1766, in Diderot, *Correspondence*, edited by Georges Roth, 16 vols, Paris, 1955–70, vol. VI, p. 261.

3 Rousseau, *Confessions*, Part I; Book I, in G. Petain (ed.), *Oeuvres complete de J. J. Rousseau*, 8 vols, Paris, 1839, vol. I. p. 19.

4 Edward Gibbon, *Memoirs of My* Life, edited by Georges A. Bonnard, London, 1966, p. 134.

5 Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, London and New York, 1964, pp. 265–85; R. M. Silverman, *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*, Northwood, UK, 1995; Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1982; Yovel Yirmanyahu, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols, Princeton, 1989.

6 Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, translated by R. H. M. Elwes, New York, 1951, p. 7.

7 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995 edn, pp. 327–429; Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, 1971,

pp. 189–227; Gerschon David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New York and London, 1991.

8 B. Shabbat, 10a; 11a.

9 Louis Jacobs, 'Hasidic Prayer', in Hundert (ed.), *Essential Papers*, p. 330.

10 Scholem, *Messianic Idea in Judaism*, p. 211.

11 Quoted in Simon Dubnow, 'The Maggid of Miedzyryrecz, His Associates and the Center in Volhynia', in Hundert (ed.), *Essential Papers*, p. 61.

12 R. Meshullam Phoebus of Zbaraz, *Devekh emet*, n.p., n.d. in Jacobs, 'Hasidic Prayer', p. 333.

13 Benzion Dinur, 'The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov', in Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York and London, 1992, p. 381.

14 Dubnow, 'The Maggid', p. 65.

15 Ibid.

16 Ibid.

17 Louis Jacobs (ed. and trans.), *The Jewish Mystics*, London, 1990; New York, 1991, pp. 208–15.

18 Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible; Translation, Scholarship, Culture*, Princeton and Oxford, 2005, pp. 28–44.

19 Ibid., pp. 95–136.

20 Ibid., pp. 54–84.

21 Ibid., p. 68.

22 Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 1998, pp. 3–61.

23 John R. Franke, 'Theologies of Scripture in the Nineteenth and Twentieth Centuries', in Holcomb (ed.), *Christian Theologies of Scripture A Comparative Introduction*, New York and London,

2006; Jeffrey Hensley, 'Friedrich Schleiermacher' in Holcomb (ed.), ibid.

24 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, translated by H. R. Mackintosh and J. S. Steward, Edinburgh, 1928, p. 12.

25 James R. Moore, 'Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century', in David C. Lindberg and Ronald E. Numbers (eds), *God and Nature; Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley, Los Angeles and London, 1986, pp. 341–3.

26 Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880–1930*, University, Alabama, 1982, pp. 16–34, 37–41; Nancy Ammerman, 'North American Protestant Fundamentalism', in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London, 1991, pp. 11–12.

27 Mrs Humphry Ward, *Robert Elsmere*, Lincoln, Neb., 1969, p. 414.

28 *New York Times*, 1 February 1897.

29 Ibid., 18 April 1899.

30 George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870–1925*, New York and Oxford, 1980, p. 55.

31 Charles Hodge, *What is Darwinism?*, Princeton, 1874, p. 142.

32 A. A. Hodge and B. B. Warfield, 'Inspiration', *Presbyterian Review*, 2, 1881.

33 B. B. Warfield, *Selected Shorter Writings of B. B. Warfield*, 2 vols, edited by John B. Meeber, Nutley, NJ, 1902, pp. 99–100.

34 Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, Mass., and London, 1992, pp. 87–90; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 50–58.

35 2 Thessalonians 2: 3–8.

36 1 Thessalonians 4:16.
37 Marsden, *Fundamentalism*, pp. 57–63.
38 David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*, rev. edn, New York, 1967, pp. 157–64, 286–90.
39 Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 308–51; A. M. Eisen, 'Strategies of Jewish Faith', in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, 2 vols, London, 1986, 1989, vol. II, pp. 291–87.
40 Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, 'Religious Fundamentalism and Religious Jews', in Marty and Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*, pp. 211–15; Charles Selengut, 'By Torah Alone: Yashiva Fundamentalism in Jewish Life', in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago and London, 1994; Menachem Friedman, 'Habad as Messianic Fundamentalism' in ibid., p. 201.
41 Quoted in Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*, New Haven and London, 1987, pp. 6–7.
42 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY, 1989, pp. 40–77.
43 George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, London and New Haven, 1971, p. 33.
44 Daniel 11: 15; Jeremiah 1: 14.
45 Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford and New York, 1995, pp. 115–17; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More*, pp. 101–5; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 141–4; 150; 157; 207–10.
46 Boyer, *When Time Shall Be No More*, p. 119; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 90–92.
47 Boyer, *When Time Shall Be No More*, p. 192; Marsden,

Fundamentalism, pp. 154–5.

48 Szasz, *The Divided Mind*, p. 85.

49 Ammerman, 'North American Protestant Fundamentalism', p. 26; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 69–83; Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley, Los Angeles and London, 1992, pp. 41–4; Szasz, *The Divided Mind*, pp. 107–18.

50 To J. Baldon, Mark 27, 1923, in Numbers, *The Creationists*, p. 41.

51 Heilman and Friedman, 'Religious Fundamentalism and Religious Jews', p. 220.

52 Michael Rosenek, 'Jewish Fundamentalism in Israeli Education', in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms and Society*, Chicago and London, 1993, pp. 383–4.

53 The name is derived from Isaiah 66: 5: 'Listen to the word of Yahweh, you who tremble at his word.'

54 Menachem Friedman, 'The Market Model and Religious Radicalism', in Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, New York and London, 1993, p. 194.

55 Heilman and Friedman, 'Religious Fundamentalism and Religious Jews', pp. 229–31.

56 Gideon Aran, 'The Roots of Gush Emunim', *Studies in Contemporary Judaism*, 2, 1986; Gideon Aran, 'Jewish Religious Zionist Fundamentalism' in Marty and Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*, pp. 270–71; 'The Father, the Son and the Holy Land', in R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised, Fundamentalist Leaders in the Middle East*, Chicago, 1997, pp. 318–20; Samuel C. Heilman, 'Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis', in ibid., pp. 329–38.

57 Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism*

in Israel, New York, 1988, p. 84.

58 Eleazar Waldman, *Artzai*, 3, 1983, in Lustick, *For the Land and the Lord*, pp. 82–3.

59 1 Samuel 15: 3; R. Israel Hess, 'Genocide: A Commandment of the Torah', in *Bat Kol*, 26 February 1980; Haim Tzuria, 'The Right to Hate', *Nekudah*, 15; Ehud Sprinzak, 'The Politics, Institutions and Culture of Gush Eminim', in Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism*, p. 127.

60 Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right*, Oxford and New York, 1991, pp. 233–5.

61 Raphael Mergui and Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, London, 1987, p. 45.

62 Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, Chicago and London, 1983, pp. 133–4; Sprinzak, *Ascendance of Israel's Radical Right*, pp. 94–8.

63 Aran, 'Jewish Religious Zionist Fundamentalism', pp. 267–8.

64 John N. Darby, *The Hopes of the Church of God in Connexion with the Destiny of the Jews and the nations as Revealed in Prophecy*, 2nd edn, London, 1842.

65 Boyer, *When Time Shall Be No More*, pp. 187–8.

66 Jerry Falwell, *Fundamentalist Journal*, May 1968.

67 John Walvoord, *Israel and Prophecy*, Grand Rapids, Mich., 1962.

68 Boyer, *When Time Shall Be No More*, p. 145.

69 2 Peter 3: 10.

70 Ammerman, 'North American Protestant Fundamentalism', pp. 49–53; Michael Liensesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill, NC, and London, 1995, p. 226.

71 Gary North, *In the Shelter of Plenty: The Biblical Blueprint for*

Welfare, Fort Worth, Tex., 1986, p. xiii.

72 Ibid., p. 55.

73 Gary North, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments*, Tyler Tex., 1986, pp. 213–14.

74 Ammerman, 'North American Protestant Fundamentalism', pp. 49–53; Liensesch, *Redeeming America*, p. 226.

75 Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, translated by William W. Hallo, New York, 1970, p. 176.

76 Jeremiah 31 : 31–3.

77 Fishbane, 'The Notion of a Sacred Text', in *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington and Indianapolis, 1989, pp. 122–32.

78 Isaiah 2: 1–4.

79 Fishbane, 'The Notion of a Sacred Text', p. 131.

80 Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic*, vol VII, *Theology: the New Covenant*, edited by John Riches, translated by Brian McNeill C.R.V., San Francisco, 1989, p. 202.

81 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narative*, New Haven, 1974.

82 Smith, *What Is Scripture?*

Epilogue

1 Gerald L. Bruns, 'Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation', in Robert Alter and Frank Kermode (eds), *The Literary Guide to the Bible*, London, 1987, pp. 641–2.

2 Quoted by Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, 1975, p. 148.

3 Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, p. 153.

4 Ibid.